Das Religionsgespräch zu Marburg 1529 und seine theologische Bedeutung für die Abendmahlsauffassung

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Grades

eines Lizentiaten der Theologie

der

Hochwürdigen Evangelisch-theologischen Fakultät

der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Walter Menzel

1931

Spezial-Druckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen, KG., Ohlau i. Schl.

Gedruckt mit Genehmigung

Berichterstatter: Prof. D. Bornhausen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern!

Motto: „In nötigen Dingen Einigkeit,
in zweifelhaften Freiheit,
in allen brüderliche Liebe.“

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Inhaltsverzeichnis V

Literaturverzeichnis VII

Einleitung 1

Kritische Würdigung des Marburger Religionsgesprächs 5

Zwinglis Abendmahlslehre. Die Vorstellungen der Reformatoren vom Jüngermahl 50

Die Bedeutung des Marburger Religionsgesprächs für die theologische Abenmahlslehre. Rückblick und Folgerungen 105

Die Anwendung der aus dem Abendmahlsstreit sich ergebenden Folgerungen für die Abendmahlslehre im Anschluß an das Jüngermahl und in Auseinandersetzung mit den Unionsfeinden 115

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543114_0029

Literaturverzeichnis.

Allwohn, Adolf: Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube. Luthers Grundlegung evangelischer Liturgik. Göttingen 1926 (Vandenhoeck und Ruprecht).

Althaus, Paul: Luthers Abendmahlslehre. Lutherjahrbuch 1929.

Andersen, Axel: Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. 2. Aufl. Giessen 1906 (Tölpelmann).

Baumgarten: Die Abendmahlsnot. Tübingen 1911. Rel. Gesch Volksb. IV 15 (Mohr).

Bertram, Adolf: Katholischer Katechismus für das Bistum Breslau. Breslau 1925 (Nischkowski).

Bess, B.: Luther in Marburg 1529. Berlin 1901. Preuß. Jahrb. Bd. 104 (Stilke).

Bousset/Heitmüller: Die Schriften des Neuen Testaments. 3. Aufl. Göttingen 1917. Bd. I + II. (Vandenhoeck u. Ruprecht), vgl. Weiß, Joh.

Bousset, V.: Jesus. Rel. gesch. Volksbücher I 2/3.

Bornhausen, Karl I.: Der Erlöser. Leipzig 1927 (Quelle u. Meyer).

Ders. II.: Die Offenbarung. Leipzig 1928 (Quelle u. Meyer).

Ders. III.: Schöpfung. Wandel und Wesen der Religion. Leipzig 1930 (Quelle u. Meyer).

Buchwald, Georg: Dr. M. Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Haus. Leipzig/Berlin 1924, 3. Aufl. (Teubner).

Bultmann: Paulus. R. G. G. IV (2. Aufl.).

Brandenburg, Hans: Feuertrunken. Eine Dichterjugend. Schillers Briefe bis zu seiner Verlobung. Elbenhausen (Langewiesche).

Brockhaus: Konversationslexikon. 13. Aufl. 1882. Leipzig (Brockhaus).

Burckhardt: Kultur der Renaissance. 2 Bde.

Christliche Welt: Chr. W. 1929.

Deißmann: Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. 2. Aufl. Tübingen 1925 (Mohr).

De Wette: Dr. M. Luthers Briefe. Berlin 1825/56 (Reimer).
Dieckhoff, Aug. Wilh.: Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. Göttingen 1845 (Vandenhoeck u. Ruprecht).
Döllinger: Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Mainz 1826 (Stenz).
Dorner, A.: Grundriß der Dogmengeschichte. Berlin 1899 (Reimer).
Ebrard, August: Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt a. M. 1845/46, 2 Bde. (Zimmer).
Echtermeyer: Auswahl deutscher Gedichte. 36. Aufl. Halle 1907.
Enders, Ernst Ludwig: Dr. M. Luthers Briefwechsel IV—VII Calw/Stuttgart 1891/97. (Vereinsbuchhandlung).
Farner, Oskar: Huldrych Zwinglis Briefe. Zürich 1918/20 2 Bde. (Rascher u. Co.).
F. C. = formula concordiae, s. unter Müller B.
Frick/Allwohn: Evangelische Liturgie. Göttingen 1926 (Vandenhoeck u. Ruprecht).
Fichte, Joh. Gottl.: Die Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1912 (Deutsche Bibliothek).
Gesangbuch, G. I.: Allgemeines und vollständiges, für die kgl. preuß. schles. Lande. Breslau 1890 (G. W. Korn).
dto. G. II.: Neues evgl., für die kgl. preuß. schlesischen Lande. Breslau. Breslau 1815 (Korn).
dto. G. III.: G. der evgl. Gemeinden Schlesiens, Breslau 1900 (Korn).
dto., G. IV.: Schles. Provinzial-Gesangbuch, Breslau 1910 (Korn).
dto. G. V.: G. für die evangelisch-lutherische Kirche. 3. Aufl. Elberfeld 1907 (Lutherischer Bücherverein).
Gennrich, P.: Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Leipzig 1907 (Deichert).
Gennrich, jun.: Luthers Christologie im Abendmahlsstreit 1524—26. Berliner Diss., Königsberg, Kümmel 1929.
Geyer, Christian: Kirchengeschichte für das evangelische Haus. 2. Aufl. München 1889 (Beck).
Goetz, Karl Gerold: Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch ihrer Lösung. Leipzig 1904 (Hinrich).

Gottschick: Luther als Katechet. 1883.
Ders.: Luthers Theologie. 1914.
Greßmann, Hugo: Der Messias. Göttingen 1929 (Vandenhoeck u. Ruprecht).
Grisar, Hartmann: Luther. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1911/12 (Herder).
Guericke, H. E. F.: Allgemeine christliche Symbolik, 3. Aufl. Leipzig 1861 (Winter).
Harnack: Adolf von A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte III. Tübingen 1897 (Mohr).
Ders. B.: Dogmengeschichte. Tübingen 1922, 6. Aufl. (Mohr).
Harnack, Theodosius: Luthers Theologie. Erlangen 1862 I. (Blaesing).
Haussleiter: Johannes: Geschichtliche Grundlagen der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit (1546). Leipzig 1899 (Deichert).
Ders.: Weitere Mitteilungen zur letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit (1546), in: Neue Kirchl. Zeitschr. (Zahn/Burger) X, 6. Heft. Erlangen/Leipzig 1899 (Deichert).
Henke, H. Th. Konrad: Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge, III. Braunschweig 1806 (Schulverl.).
Heppe, Heinrich: Die 15 Marburger Artikel vom 3. Okt 1529 nach den wiedergefundenen Autographen der Reformatoren als Facsimile veröffentlicht u. nach ihrer historischen Bedeutung bevorwortet. 2. Aufl. Kassel 1854 (Th. Fischer).
Herder: Conversationslexikon. 3. Aufl. Freiburg i. Br. Bd. 1 u. 7 (Herder).
Hermann, Wilhelm A.: Dogmatik (Rade). Gotha/Stuttgart 1925 (Perthes, Bücherei der Chr. Welt).
Ders.: Ethik. Tübingen 1913 (Mohr).
Hermelink, H.: Das Marburger Religionsgespräch 1529. — 1929.
Herzog, J. J.: Abriß der gesamten Kirchengeschichte III. Erlangen 1882 (Besold).
Hinneberg: Kultur der Gegenwart I, IV 1, I. Geschichte der christl. Religion, 1928 Leipzig/Berlin (Teubner).
Hoffmann, Rich. Adolf: Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Königsberg 1896 (Thomas u. Oppermann).

Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther. Tübingen 1921 (Mohr).
Holtzmann, O.: Das Abendmahl im Urchristentum. Ztschr. f. ntl. Wiss. 5. Jhg. Gießen 1904 (Tölpelmann).
Hübner, Heinrich: A.: Paul Gerhardt. Elberfeld 1907 (Luther. Bücherverein).
Ders.: B.: D. Rudolf Rocholl. Ein Lebens- und Charakterbild. Elberfeld 1910. (Luther. Bücherverein).
Huch, Ricarda: Luthers Glaube. Leipzig 1916 (Insel-Verlag).
Jäger, Karl: Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz. Diss. Gießen 1900 (Ricker).
Kahnis, K. Fr. A.: Die Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1851 (Dörffling u. Franke).
Kattenbusch: Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. 1863.
Keim, Theodor: Das Nachtmahl im Sinn des Stifters. Jhb. f. dtsch. Theol. Bd. 4. Gotha 1859 (R. Besser).
Kellner, Eduard: Die wichtigsten Unterscheidungslehren der luth., ref., unierten und kath. Kirche. Elberfeld 1899. 3. Aufl. (Luth. Bücherverein).
Kirchenbegriff, der: (Anonym): Der Kirchenbegriff der Augsburger Konfession und der Kirchenbegriff der Oeffentlichen Erklärung des Breslauer Ober-Kirchen-Collegiums. Hannover 1894 (Feesche).
Kirchenblatt, (vgl. Ziemer A.): K.Bl.: Kirchenblatt für die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Preußen.
Knodt, Karl: Die Gestaltung der Abendmahlsfeier. Göttingen 1927 (Vandenhoeck). Das Heilige und die Form, Beiheft zur Mtschr. für Gottesdienst und kirchl. Kunst (Frick).
Köhler, Walther: A.: Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. Bd. I. Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529. Leipzig 1924 (Verein f. Ref.-geschichte, Bd. 6).
Köhler, Walther: B.: Ulrich Zwingli und die Reformation in der Schweiz. Tübingen 1919. Rel.gesch. Volksb. IV K.G. 30/31 (Mohr).
Ders.: C.: Das Religionsgespräch zu Marburg 1529 1929.
Kohlmeyer, Ernst: Die Bedeutung der Kirche für Lu-

ther. Ztschr. f. Kirch.-Gesch. XLVII. Neue Folge X, Heft 4. Gotha (Klotz).
Kolde, Martin: Martin Luther. Eine Biographie. 2 Bde. Gotha 1884/93 (Perthes).
Köstlin (Kawerau), Julius: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. Berlin 1903. Bd. II.
Kradolfer, J.: Zwingli in Marburg. Zur Beurteilung des Unterschiedes von zwinglischer und lutherischer Reformation. Berlin 1870 (Hennschel).
Kreutzer, M.: Dr. Luthers Predigten. Göttingen 1903. (Vandenhoeck u. Ruprecht).
Lehmann, Walter: Deutsche Frömmigkeit. Stimmen Deutscher Gottesfreunde. Jena 1916. (Diederich.)
Lembert (Radner): Luthers Fehler. München 1918. (Müller und Fröhlich).
Löhe, Wilhelm: Beicht- und Kommunionbuch für evangelische Christen. 8. Aufl. Gütersloh 1903 (Bertelsmann).
Loofs, Friedrich: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Halle 1893 (Niemeyer).
Luthardt, Chr. F.: Kompendium der Dogmatik. 8. Aufl. Leipzig 1889 (Dörffling u. Franke).
Luthers Werke: W. A. = Weimarer kritische Gesamtausgabe. E. A. = Erlanger Ausgabe. B. A. = Bonner Ausgabe (1912/13); vgl. auch unter Rade; Kreutzer.
Martin, Alfred von: Luther in ökumenischer Sicht. Stuttgart 1929 (Kurtz).
Matschoß: Die Abendmahlsgabe und der Abendmahlssegen. Neue Luth. Kirch. Zeitg. (Greve). Kottbus 1899 1. Jhg. 13. S. 203 ff. (Gotthold-Expedition).
Melanchthon: vgl. Plitt.
Melhorn, Paul: Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Natur- u. Geisteswelt. 137. 2. Aufl. 1911.
Meyer: Lexikon. 7. Aufl. Leipzig 1924. (Bibliographisches Institut.)
Moeller, Wilhelm: Lehrbuch der Kirchengeschichte III. Tübingen 1907 (Mohr).
Mörickofer, C. I.: Ulrich Zwingli. 2 Bde. Leipzig 1867/69 (Hirzel)
Müller, Johannes: Von Weihnachten bis Pfingsten. München 1914 (Beck).
Müller, F. J.: A.: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen. Leipzig 1903 (Deichert).

Ders.: B.: Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirchen. Gütersloh 1890. 7. Aufl. (Bertelsmann).
Müller, E. F. Karl: Kirchengeschichte II, 1. Tübingen/Leipzig 1902. Grundriß IV 2 K. G. II. (Mohr).
Ders.: Luther und Karlsadt. Tübingen 1907 (Mohr).
Ders.: S.: Symbolik. Erlangen/Leipzig 1896 (Deichert).
Nagel, Ernst: Pastor Heinrich Reinsch. Elberfeld 1917 (Luther. Büch. Verein).
Nagel, Gottfried: A.: Lutherisches Ringen am Riesengebirge. Elberfeld 1916 (Luther. Büch. Verein).
Ders.: B.: Unsere Heimatkirche. Elberfeld 1917 (Luther. Bücherverein).
Ders.: C.: Warum willst du zur lutherischen Kirche übertreten? Breslau 1928. (Luther. Bücherverein).
Ders.: D.: Der Kampf um die lutherische Kirche Preußens. Breslau 1930. (Luther. Bücherverein).
Nagel, Julius: Darf ein Lutheraner am unierten Abendmahl teilnehmen? Elberfeld 1896. Saatkörner Nr. 5 (Luther. Bücherverein).
Niebergall, Friedrich: A.: Praktische Theologie II, Tübingen 1919.
Ders.: B.: Der evangelische Gottesdienst im Wandel der Zeit. 1925 (Göschen 894).
Nissen, J.: Unterredungen über die biblischen Geschichten. II. Neues Testament 12. Aufl. Kiel 1872 (E. Hofmann).
Nitzsch, F. A. B.: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 3. Aufl. von H. Stephan. Tübingen 1912 (Mohr).
Pfennigsdorf, E.: Christus im modernen Geistesleben. 9. Aufl. Schwerin/i. Mekl. 1905 (Bahn).
Philippi, F. A.: Kirchliche Glaubenslehre. V 2. Gütersloh 1871 (Bertelsmann).
Plitt, G. L. (Th. Kolde): Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt. Erlangen/Leipzig 1890. 2. Aufl. (Deichert).
Preuß, Hans: Luther und das Abendmahl. Reformationsschriften der Allgemeinen Evangelisch - Lutherischen Konferenz (Grützmacher). Heft 6. Leipzig 1917 (Deichert).
Priegel, Fritz: Das Marburger Gespräch. In: Kirchen-Blatt für die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Preußen. 84. Jhg. 39. S. 615 ff. — zit. K. Bl. —

Rade, Martin: Luther in Worten aus seinen Werken. Berlin 1907. Bd. X der Klassiker der Religionen, von Pfannmüller. (Huttenverlag).
Ders.: Zum Verständnis des Marburger Religionsgesprächs. Christliche Welt, 43. Jhg. 10 ff. Gotha 1929 (Klotz). zit.: Chr. W. —
Ranke, Leopold von: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. III. Leipzig 1868. 4. Aufl. (Duncker & Humblot).
Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen.
Renan, Ernst: Das Leben Jesu. Deutsch nach der 40. Aufl. von Fr. Streißler. Leipzig (Schnurpfeil).
R.G.G.: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Bd. I. 1. Aufl. 1909. A. Bd. I. 2. Aufl. 1927. B.
Reuterskiöld, Edgar: Die Entstehung der Speisesakramente. Heidelberg 1912.
Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. I. Bd. Bonn 1889. 3. Aufl.
Ritschl, Otto: Reformation und evangelische Union. Bonn 1917 (Marcus & Weber).
Rittelmeyer, Friedrich: Luther, was er uns ist und nicht ist. 1925. II, 7, S. 200 ff. (Okt.) der „Christen-Gemeinschaft".
Rocholl, Rudolf: Christopherus. Breslau 1918. 6. Aufl. (Luth. Bücherverein).
Rogge, Bernhard: Illustrierte Geschichte der Reformation in Deutschland. Hersfeld 1908. (Zulauf).
Rohnert, Wilhelm: A: Die Lehre von den Gnadenmitteln. Leipzig 1886 (Böhme).
Ders.: B.: Kirche, Kirchen und Sekten. Leipzig 1884. 3. Aufl. (Böhme).
Ders.: C.: Unsere Kirchenliederdichter. Elberfeld 1905.
Rudelbach, A. G.: Reformation, Lutherthum und Union. Leipzig 1839. (Tauchnitz jun.).
Sapper, Karl: Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten. München 1917 (Beck).
Scheibel, J. G.: A.: Das Abendmahl des Herrn. Breslau 1823 (Max & Co.).
Ders.: B.: Kurze Nachricht von der Feier des heiligen Abendmahls bei den verschiedenen Religionsparteien. Breslau 1824 (Max & Co.).

Schenkel, Daniel: Union, Confession und evangelisches Christentum mit besonderer Beziehung auf die neulich erschienene Schrift von Dr. Stahl: „Die lutherische Kirche und die Union". Darmstadt 1859 (Zernin).
Scherding, P.: Zum Marburger Religionsgespräch. Die dogmatisch-kultische Bedeutung des Abendmahlsstreits. Z. Th. K. 1929.
Schirrmacher, Fr. Wilh.: Briefe und Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530. Gotha 1870 (Perthes).
Schleiermacher, Friedr.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Aufl. 1830. Halle (Hendel).
Schlesische Zeitung: Schl. Ztg. vom 18. 9. 29. Nr. 259.
Schmitt, L. Jul. Karl: Das Religionsgespräch zu Marburg im Jahre 1529. Marburg 1840 (Elwert).
Schnieber, Adolf: Georg Philipp Eduard Huschke, ein Lebensbild. Breslau 1927 (Luth. Bücherverein).
Schubert, Hans von: Bekenntnisbildung und Religionspolitik. Gotha 1910 (Perthes).
Schulz, Hermann: Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Studien und Kritiken. Gotha 1886. (Perthes).
Seeberg, Erich: Wirklichkeit und Geist in Deutschland von heute. Leipzig 1928 (Quelle und Meyer).
Seeberg, Reinhold: A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. II. Erlangen/Leipzig 1898.
Ders.: B.: Luther und Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung. Leipzig 1904 (Deichert).
Ders.: C.: Das Abendmahl im Neuen Testament. I, 2 der Biblischen Zeit- und Streitfragen. Groß-Lichterfelde-Berlin 1905 (Runge).
Seeberg/Festschrift: D.: 1929.
Sommerlath, E.: Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29. — 1930.
Spitta, Fr.: Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. In: „Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums" Bd. I. Göttingen 1893.
Steinbeck, Joh.: System der praktischen Theologie. Leipzig 1928. Bd. I. (Deichert).
Stephan, Horst: Glaubenslehre. Der evangelische Glaube

und seine Weltanschauung. Gießen 1921 (Tölpelmann). Theologie im Abriß. I, 3.
Troeltsch, Ernst: Glaubenslehre. München/Leipzig 1925. (Duncker und Humblot).
Weinel, Heinrich: Paulus. Tübingen 1904 (Mohr).
Weiß, Bernhard: Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Berlin 1884 (Hertz).
Weiß, Johannes (R. Knopf): Das Urchristentum. Göttingen 1917. (Vandenhoek & Ruprecht). Vgl. Bousset/Heitmüller.
Wendt, Hans Hinrich: System der christlichen Lehre. Göttingen 1906/7. (Vandenhoek & Ruprecht).
Wernle, Paul: Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. I. Luther. Tübingen 1918 (Mohr), II. Zwingli. Tübingen 1919 (Mohr).
Ders.: III.: Die Anfänge unserer Religion. Tübingen/Leipzig 1904. 2. Aufl. (Mohr).
Wetzer und Welte: Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie. 2. Aufl. Freiburg i/Br. 1882 bis 1903 (Herder).
Wobbermin, Georg: Systematische Theologie nach religions-psychologischer Methode. III. Wesen und Wahrheit des Christentums. Leipzig 1926 (Hinrich).
Ziemer, Ernst: A.: Das Jahrhundert der Kirche. Kirchenblatt 1927 82. Jhg. 18 ff.
Ders.: B.: Von der Herrlichkeit der lutherischen Kirche. Festschrift des Lutherischen Bundes zum Reformationsjubiläum. Kassel 1917 (Tillardy & Augustin).
Ders.: C.: Vor 100 Jahren. Breslau 1930 (Luth. Bücherverein).
Zwinglis Werke: Z. A. = Corpus Reformatorum (Egli, Finsler, Köhler; Schwetschke & Sohn). Z. B. = Ausgabe Schuler/Schulthess, Zürich (Schulthess). Vgl. Farner.

Einleitung.

Nichts ist so geeignet, die Sympathien für das Christentum in stärkerem Maße zu beeinträchtigen als die zahllosen dogmatischen Streitigkeiten, von denen uns seine Geschichte bis auf den heutigen Tag berichtet. Es gibt kaum ein Dogma, um dessen Geltung nicht mit den schärfsten Waffen gekämpft worden wäre, und der Austrag der verschiedensten Lehrdifferenzen hat nur zu oft Formen angenommen, die die Gesinnung und die Art des Stifters der christlichen Religion in bedenklichem Maße vermissen lassen. Seit je aber haben religiöse Fragen, neben denen der Politik, die ja eng mit Weltanschauungsfragen verknüpft sind, die Menschen aller Zeiten zu größter Leidenschaftlichkeit entflammt und zu den größten Taten und Untaten hingerissen, und auch der leidenschaftliche Kampf um die Geltung religiöser Ueberzeugungen ist doch nur ein deutlicher Beweis für das entschiedene Ringen des Menschengeistes, die Eindrücke der christlichen Idee und ihrer Träger in der Geschichte zu einem tieferen Verständnis für die überragende Gestalt Jesu Christi und sein Werk innerlich zu verarbeiten. Auch hier bewahrheitet sich das Wort Heraklits von dem Kampf als dem Vater aller Dinge.

Als das Christentum unter dauernden äußeren und inneren Kämpfen sich zu einer die Weltgeschichte bestimmenden Macht erhoben hatte, mußte es seine Botschaft den jeweiligen Zeitverhältnissen anpassen. Der zeitliche Abstand der sich konstituierenden Kirche von ihrem geschichtlichen Schöpfer mußte immer mehr zu gewaltigen Spannungen führen. Die Tatsache, daß das Leben des Jesus von Nazareth in dieser Welt der Zersetzung und der Sünde überhaupt möglich war, erschien den Menschen als ein jedes menschliche Vorstellungsvermögen überschreitendes Wunder, und dieser Eindruck von dem unfaßbaren Geheimnis des Lebens Jesu prägte sich in der Lehre der Kirche immer deutlicher und zugleich gebieterischer aus, und wirkte auch auf die neutestamentlichen Berichte zurück. Die Auseinandersetzung mit den Er-

trägen der geistigen Arbeit der Menschheitsgeschichte, vor allem der Philosophie, trug dazu bei, die historische Gestalt des Erlösers immer mehr zur Idee (Logos-Wort; Philo) zu erhöhen und zu verflüchtigen, und es gelang, aufs Ganze gesehen, der Theologie trotz angestrengtester Arbeit nicht, die Spannung zwischen Idee und Geschichte wirklich zu überwinden. Die gläubige Phantasie umgab das geschichtliche Leben Jesu mit einem dichten mythologischen Gestrüpp, so daß die spezifisch menschlichen Züge hinter den göttlichen zurücktraten. Der erhöhte und verklärte Christus wurde der weltregierende Schöpfergott und Weltenrichter, und die Mutter Jesu und die Heiligen wurden immer mehr der Ort, an welchem dem strebenden Menschengeist die Gottheit erdennah und helfend begegnete. Das Christentum war Staatsreligion geworden und hatte seine Lehre in rechtlichen, moralischen und dogmatischen Vorstellungen mit unbedingtem Geltungsanspruch ausgeprägt. In dieser Form hatte es eine Erziehungsarbeit an den Völkern des Abendlandes geleistet, die wohl einzig in der gesamten Geschichte dasteht.

Aber der Zustand der Unmündigkeit und des kirchlichen Massengehorsams konnte nur ein vorübergehender sein. Der Zwang der päpstlichen Hierarchie und der wuchtenden kirchlichen Tradition wurde den Mündigen zur unerträglichen Fessel, die der im Gewissen gegründete Freiheitsdrang sprengen mußte, als äußere Autoritäten, deren Geltung durch Mißbräuche schlimmster Art erschüttert waren, jede freiwillige Bindung an innere Autoritäten für unzureichend, unzulässig und willkürlich erklärten. So war es in Deutschland und in der Schweiz zunächst unabhängig voneinander, begünstigt durch Renaissance und Humanismus, zur Reformation gekommen. Die große Politik hat diese Freiheitsbewegung des deutschen Geistes nicht zu verhindern vermocht, aber die Machtverhältnisse wurden seinem Fortschritt immer gefährlicher. Kaiser und Papst waren fest entschlossen, die Reformation zu vernichten. Die Einigkeit der „Protestanten" wurde zur unabweisbaren Notwendigkeit. In diese Zeit fällt der unselige Abendmahlsstreit, der das evangelische Lager in zwei feindliche Parteien für immer auseinanderzureißen drohte. Er hatte seit seinem Ausbruch im Jahre 1524 so heftige Formen angenommen, daß die Aussicht auf Einigung außerordentlich gering erscheinen mußte. Die von Zwingli

geleitete reformatorische Bewegung wurde vor allem in Süddeutschland (und auch in Schlesien) derjenigen Luthers gefährlich. Der Wittenberger Reformator wollte von einem Zusammengehen mit der Schweiz, deren Bedeutung er gewaltig unterschätzte, nichts wissen. Auf seinen Einfluß war es u. a. auch zurückzuführen (vgl. Schmitt 32 f. Seckendorf II 949), daß auf dem Reichstage zu Speyer 1529 und ein Jahr später zu Augsburg die Zwinglianer zusammen mit den „Sakramentierern" und „Schwärmern" rechtlich der Rache der katholischen Partei ausgeliefert wurden, weil Luther in ihrem Vorhaben nur den Teufel am Werk sehen konnte. Luther und die Lutheraner (Melanchthon u. a.) arbeiteten zur Zeit des Augsburger Reichstages bewußt gegen die Anhänger Zwinglis. In Schriften an Adalbert von Mainz und den kaiserlichen Kanzler erklären sie sich bestimmt für Intoleranz gegenüber der reformierten Abendmahlslehre, die sie als unchristlich, profan und verwirrend bezeichnen und deren Unterdrückung sie fordern (Schirrmacher 161; 165 VI; 220, 13; 247, 252; 349 ff.). Schon seit langer Zeit waren die Katholiken, vor allem Eck und Faber, auch Erasmus, bemüht, die Uneinigkeit unter den Protestanten zu schüren, und es schien, als wäre ihnen ihr Plan meisterhaft gelungen und ihr endgültiger Sieg nur noch eine Frage der Zeit. Es ist das Verdienst des Landgrafen Philipp von Hessen, des mannhaften Führers der evangelischen Opposition, diese Gefahr in ihrer vollen Tragweite erkannt zu haben. Mit allen Mitteln war er bemüht, eine endgültige Spaltung der Evangelischen zu verhindern, und mit entschlossener Zielsicherheit gelang es ihm nach mehreren vergeblichen Versuchen, beide streitenden Parteien zu einem Religionsgespräch auf seinem Marburger Schloß für Michaelis 1529 zu verpflichten. Philipp war als Fürst natürlich in erster Linie politisch interessiert. Aber seine politische Einstellung ist bedingt durch seine evangelische Glaubensüberzeugung. Ihn erfüllte ernste, verantwortungsbewußte Sorge um die Einheit seiner Glaubensbrüder um der christlichen Gewißheit und kirchlichen Erziehungsarbeit willen, und die Schadenfreude Roms über die Uneinigkeit der Evangelischen war ihm besonders schmerzlich. Als überzeugter Christ war er zur Zeit des Abendmahlsstreites ein weit ausschauender Politiker mit einem klaren Kopf. Man tut diesem ersten großen Unionspolitiker des deutschen

Protestantismus Unrecht, wenn man bei seinem Interesse an einer einheitlichen Zusammenfassung der evangelischen Gesinnungsfreunde seine religiösen Grundmotive unberücksichtigt läßt, wie das bei den Unionsfeinden meistens zu geschehen pflegt (vgl. Schmitt 26 f). Der Landgraf, der Sympathien für Luther sowohl als für Zwingli hatte und als Laie und Staatsmann der Ueberzeugung war, daß einzelne theologische Lehrunterschiede eine Kirchentrennung nicht unbedingt erfordern und ein politisches Zusammengehen nicht unmöglich machen, spürte, daß die bedenkliche Polemik der beiden Reformatoren nur dann eine verheißungsvolle Wendung nehmen könne, wenn die beiden Männer durch eine persönliche Begegnung Vertrauen zueinander gefaßt haben würden. Luther hatte sich anfangs mit aller Gewalt dagegen gesträubt, der Aufforderung des Landgrafen nachzukommen, da er sich von einem Religionsgespräch mit den „Sakramentierern" nicht den geringsten Erfolg versprach. Schließlich gab er den dringenden Bitten des Landgrafen und seines Landesherrn Johann von Sachsen nach (Enders VII, 140, 32 ff.; 155, 16 ff.). Die Geschichte des Protestantismus schien an einem entscheidenden Wendepunkt angelangt zu sein. Gelingt es dem diplomatischen Geschick des beherzten jungen Landgrafen, Luther und Zwingli zu versöhnen, dann war die Möglichkeit zu einer groß angelegten antihabsburgischen Koalition gegeben, an der die Macht des Papstes und des Kaisers vielleicht zerschellen konnte. Und Zwingli war an dem Zustandekommen eines solchen antikaiserlichen und antirömischen Bündnisses unendlich viel gelegen, während das politisch sorglose Wittenberg ein derartiges Vorhaben radikal ablehnte. Nur volle Uebereinstimmung in der Lehre konnte nach Ansicht der orthodoxen Lutheraner die Voraussetzung für ein etwaiges evangelisches Bündnis bilden. Wird eine Trennung der Wittenberger von den Süddeutschen und Schweizern durch eine persönliche Berührung und freie Aussprache der beiderseitigen Führer verhindert, so boten sich dem Fortschritt des neuentdeckten Evangeliums verhältnismäßig günstige Aussichten. Der Augenblick war im höchsten Maße kritisch und von großer weltgeschichtlicher Tragweite. Wir setzen den Gang des Marburger Religionsgesprächs als bekannt voraus. Obwohl auf Luthers entschiedenen Wunsch die Anfertigung eines Protokolles während der Unterredung

mit Zustimmung des Landgrafen untersagt wurde, und wir daher nur nachträgliche Berichte von Augenzeugen besitzen, die mehr die persönlichen Eindrücke der verschiedenen Parteien wiedergeben, ist es auf Grund der vorhandenen Quellen doch möglich, sich einen klaren Einblick in den Verlauf des Gespräches zu verschaffen (vgl. WA. 30 III 92 ff.; ZB. II 3, 44 ff.; IV 173 ff.; Buchwald 424 ff.; Heussi 244 ff.; Ebrard II 302 ff.; Kahnis 374 ff.; W. Köhler; Kolde II 308 ff.; Köstlin/Kawerau II, 124 ff.; Mörikofer 233 ff.; Rogge 211 ff.; Schirrmacher 1—24; Schmitt 37 ff.; Staehelin II 394 ff.; Hippe).

Wir beginnen mit einer kritischen Würdigung dieses Gespräches, wobei wir uns die Stellung und die leitenden Motive der beiden streitenden Parteien vergegenwärtigen, um das Ergebnis der Verhandlungen richtig verstehen zu können, und diese in Beziehung zu den Grundprinzipien der Reformation setzen, und werden versuchen, die theologische Bedeutung für die Abendmahlsauffassung in der Gegenwart herauszuarbeiten. Bei dieser Darstellung werden wir Gelegenheit finden, die geschichtliche Bedeutung zu berühren, uns mit entgegengesetzten Deutungen des Marburger Unionsversuches auseinanderzusetzen und schließlich unsere eigene Abendmahlsauffassung theologisch zu begründen und zu entwickeln, im Anschluß an die Lehren, die wir aus der kritischen Erörterung der Abendmahlsstreitigkeiten zwischen Zwingli und Luther gezogen haben.

Kritische Würdigung des Marburger Religionsgespräches.

In Marburg hatte man die Einigkeit festgestellt in den wesentlichen Lehren des Christentums, über die Trinität, Christologie, Erbsünde, das Wort, die Taufe, den Glauben usw. Auf Ersuchen des Landgrafen stellte Luther zum Abschluß des Gesprächs die sog. 15 Marburger Artikel, ein Torso der in versöhnlichem Sinne umgearbeiteten Schwabacher und die Vorläufer der Confessio Augustana, zusammen, die nach kurzen Verhandlungen, zu Luthers größter Verwunderung, angenommen worden sind. In 14 Artikeln wurde die Uebereinstimmung in sämtlichen Lehrfragen festgestellt, im 15. Artikel wurde zu-

nächst die Einigkeit darin betont, daß man das „Sakrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi" unter beiderlei Gestalt der Einsetzung entsprechend gebrauchen solle, und daß es kein Opfer sei, mit dem man auf Gott, Lebenden oder Toten zunutz, einwirken könne; daß die geistliche Nießung für jeden Christen vornehmlich notwendig sei, und daß schließlich der Zweck der Feier darin bestehe, „die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen durch den heiligen Geist." Der Gegensatz wurde folgendermaßen formuliert: „Und wie wol aber wir uns, ob der ware leib und blut Christi leiblich ym brod und wein sey, dieser zeit nicht vergleicht haben, so sol doch ein teyl gegen dem andern christliche liebe, sofern ydes gewissen ymmer leiden kan, erzeigen und beide teyle Gott dem allmechtigen vleissig bitten, das er uns durch sein geist dem rechten verstand bestetigen wölle" (WA. 30 III 170,5 ff). —

In den Marburger Artikeln fand das den Schweizern und Lutheranern gemeinsame evangelische Glaubensbewußtsein seinen dogmatischen Ausdruck. In der christlichen Grundüberzeugung waren beide Parteien einig, daß Christus der einzige Mittler des Heils ist, daß diese Vermittlung durch das Wort geschieht, und darin, daß Christus den Menschen erlöst und rechtfertigt aus lauter Gnade. Beide Teile bekannten sich zum sog. Formal- und Materialprinzip. In dem 15. Artikel wird betont, daß man sich nur über die leibliche Realpräsenz nicht habe einigen können, während Einigkeit besteht über den Zweck der Feier und darüber, daß die Aufnahme der Heilspersönlichkeit Christi in das gläubige Herz „vornehmlich vonnöten" sei. Luthers besondere Auffassung von der leiblichen Gegenwart Christi erscheint gewissermaßen als sekundärer Anhang, der nicht in enger Beziehung steht zu dem Sinn und Wert der Feier, zu dem, was an dieser Feier religiös notwendig und bedeutungsvoll ist. Die Einigkeit in den wesentlichen Punkten des Glaubensbewußtseins, und damit die Union, wird also in den Marburger Artikeln anerkannt als bereits vorhanden, und doch wird sie gleichzeitig um der leiblichen Realpräsenz willen abgelehnt. In den von Luther sehr vorsichtig formulierten Marburger Artikeln bekennen sich beide Parteien zu Christus als ihrem Herrn, ohne sich gegenseitig als „Brüder in Christo" anzuerkennen. — Wie ist dieser Widerspruch, dieses Ineinander von Anerkennung und Ablehnung der Union, zu erklären, zu verstehen und zu beurteilen, und welche Folge-

rungen ergeben sich daraus für uns bei der Gestaltung der Lehre vom Abendmahl? Es erhebt sich also die Frage, ob der bestehende Gegensatz in der Abendmahlsfrage das harte Wort Luthers an die Straßburger von dem anderen Geiste rechtfertigt, wie es zu erklären ist, und ob die gemeinsamen Auffassungen vom Abendmahl, wie sie am Anfang des 15. Artikels formuliert werden, nicht eine tragfähige Grundlage für eine ehrliche Union bedeuten. Einige Aeußerungen Luthers und Melanchthons, die auf die Eindrücke der Marburger Tage zurückzuführen sind, beweisen, daß beide an die Möglichkeit einer brüderlichen Einigung, also an eine wahre Union auf Grund der Marburger Verhandlungen glauben, daß sie die „freundliche Einigung" in Marburg als Vorstufe für einen engeren Zusammenschluß ansehen, und daß sie sich der Hoffnung hingeben, „per Christum", d. h. durch das Gefühl der Verbundenheit in der Gefolgschaft Jesu, eine solche Einheitsfront zu erzielen (Schmitt 142/27; De Wette III 512; corp. ref. I, 1101 f. 1106). Derartige Stellen fallen entscheidend ins Gewicht bei der Frage nach der Bedeutung der Marburger Artikel. Zweifellos ist es unstatthaft, den Reformatoren Heuchelei oder Zweideutigkeit bei ihrer Zustimmung zu den Marburger Artikeln vorzuwerfen. Die 15 Artikel sind die Geburtsurkunde der protestantischen Konfessionen und die erste Station auf dem Wege zur Union. — Trotz des vorhandenen Unionswillens wurden doch die Eindrücke der Marburger Tage nur zu bald vergessen, und das Wort vom „anderen Geist" blieb doch das letzte Wort der Lutheraner. Wir werden diesen im Blick auf die Geschichte des Protestantismus außerordentlich bedauerlichen Ausgang aber erst richtig verstehen und seine Bedeutung für die Abendmahlsauffassung der Gegenwart erst voll würdigen können, wenn wir das Marburger Religionsgespräch als letzte Phase des gesamten Abendmahlsstreites verstehen, und wenn wir die Lehre Luthers und Zwinglis vom Herrenmahl uns vergegenwärtigen und sie von ihren sonstigen Schriften aus vervollständigen. Je mehr man nun versucht, sich durch gründliches Quellenstudium ein klares Bild von den tieferen Ursachen und dem gesamten Verlauf des Abendmahlsstreites zu verschaffen, destomehr wird die weit verbreitete Legende verblassen, daß allein Luthers unverantwortlicher, hartnäckiger Eigensinn Schuld gewesen sei an der Uneinigkeit des Protestantismus (vgl. Bess 431).

Für Luther war es von verhängnisvoller Bedeutung, daß zuerst ein so wenig fester und vertrauenswürdiger Charakter wie Karlstadt ihm gegenüber eine symbolische Deutung der Abendmahlsworte vertrat. Mit dem Siege über Karlstadt erschien ihm sein Sieg in der Abendmahlsauffassung schon gesichert (Enders V 249,11 f; 256,18 ff). Obwohl sich Zwingli scharf von der Meinung Karlstadts und derjenigen der „Schwärmer" abgegrenzt hatte, sah doch Luther deutlich und vornehmlich die Verwandtschaft Zwinglis mit dieser gesamten Richtung innerhalb des bestehenden Protestantismus. Hierbei muß man berücksichtigen, daß in der Tat zahlreiche „Schwärmer", unter ihnen eben Karlstadt, sich den Schweizern angeschlossen hatten, als Luther mit ihnen gebrochen hatte. Vor allem aber hat der Straßburger Gerbel u. a. unermüdlich in wenig schöner Weise Luther gegen die Zwinglianer aufgehetzt, hat diese verleumdet und verdächtigt (vgl. WA. 30 III 147,27 ff; Enders V 298 f.; 367 f.; 369 f.; 62,112; VI 60,39 f.; 82,1 ff.; Köhler A 214), und hatte Luther beschworen, sich der „Verführten" zu erbarmen, so daß der Wittenberger Reformator ein so starkes Vorurteil gegen sie faßte und ihnen mit einem Mißtrauen begegnete, das für sie geradezu beleidigend sein mußte. Dieses Mißtrauen wurde noch obendrein gestärkt durch Buzers Ueberarbeitung von Bugenhagens Psalmenkommentar und Luthers Kirchenposille (nach Luthers eigener Aussage das beste Buch, das er je geschrieben: WA. 23,279,1 ff.). Diese unsaubere Taktik war für Luther ein Beweis dafür, daß es mit der Echtheit und dem Ernst des persönlichen Christentums auf der Gegenseite nicht weit her sein könne, und es ist zuzugeben, daß das Mißtrauen Luthers und seine aus ihm geborene Polemik durch ein derartiges Verhalten seiner Gegner gestärkt werden mußte und durchaus verständlich erscheint, selbst wenn man berücksichtigt, daß der Begriff des literarischen Eigentums im 16. Jahrhundert nicht die Geltung hatte wie in unserer Zeit. Dazu kam, daß der Schweizer „Eidgenosse" Zwingli die Unerbittlichkeit und die trotz der von den Aufrührern verfolgten Methoden nicht zu billigende Härte des „Untertanen" Luther im Kampf gegen die revolutionären Bauern tadelte (vgl. Enders VI 34 f.). Dem Untertanen Luther rückte daher der Republikaner Zwingli eng an Thomas Münzer und an einen so üblen Charakter wie Hetzer heran, wogegen Zwingli in Marburg protestierte (Z. B. II 3,46), und er

warnte die Ratsherren von Basel und Straßburg vor Zwingli, in dem Müntzers Geist lebendig sei und hinter dem die dämonische Macht des Teufels selbst stecke. Wenn Zwingli auch noch nichts Böses im Schilde führe, so sei ihm doch alles zuzutrauen, denn „solche sacraments rotten" „sind yhr selbs nicht mechtig" und zu den schlimmsten Schandtaten fähig (W. A. 23,263, 14 ff.; 283,1 ff.). Obwohl Luther später durch die Nachricht vom Heldentode Zwinglis auf dem Kappeler Schlachtfelde 1531 so tief erschüttert wurde, daß er vor innerer Erregung eine ganze Nacht hindurch nicht schlafen konnte, führte er doch, zweifellos in völliger Verkennung Zwinglis und der Schweizer Verhältnisse, das Zwinglinische Reformationswerk stets auf den Teufel zurück (wie Rom) und zog Rom der Baseler und Züricher Kirche sogar vor. In Marburg selbst kam dieses gewaltige Mißtrauen zu einem deutlichen Ausdruck in dem Mißverständnis des siegesstolzen Wortes von Zwingli: „Der Ort bricht Euch noch den Hals! Herr Doktor". Luther verstand diesen Ausspruch wörtlich und sagte, er sei in Hessen, wo man nicht so schnell die Hälse breche wie in der Schweizer Republik! Für ihn fiel eben in Marburg Republik mit Anarchie schlechthin zusammen. Erst als Zwingli dieses Mißverständnis entschieden zurückwies und betonte, daß auch in der Schweiz das Recht im Staate herrsche und nicht die Willkür, und daß er mit dem Ausdruck „Der Ort" das 6. Kap. des Joh. Evgl. gemeint habe, und als sich der Landgraf selbst beschwichtigend ins Mittel legte, beruhigte sich der aufbrausende Luther (W. A. 30 III, 123,8 ff.). Stark ausgeprägtes Gefühl der Antipathie ist immer das Zeichen einer starken Individualität. Aber es ist klar, daß ein jahrelanges Mißtrauen und jahrelange, tief eingefleischte Vorurteile nicht durch die Eindrücke weniger Tage beseitigt werden können, vor allem dann nicht, wenn man diese persönlichen Eindrücke nicht wirken läßt. (Das wußte auch Luther deutlich im Abendmahlsstreit: vgl. Enders V 375,65 f.). Außerdem muß man sich die Tatsache vergegenwärtigen, daß das Reformationswerk in der Schweiz und in Süddeutschland durch den Kampf gegen Rom und den Kaiser, mit denen ja die Wittenberger noch eine Einigung erhofften (Melanchthon; C. A.; vgl. Stähelin II 416), bedroht war, weil die Gegner Zwinglis in den einzelnen Städten, anders wie in Wittenberg, wo der Landesherr Luthers Werk schützte, nicht ohne Erfolg auf die Uneinigkeit im Lager des

Protestantismus selbst hinwiesen, so daß eine Union für die Reformierten geradezu eine Lebensfrage wurde. Diesen Zweifrontenkrieg Zwinglis darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn man die Streitenden recht verstehen will. Zwingli hatte im Jahr 1524, als er die symbolische Abendmahlsauffassung durch den Holländer Hoen kennen lernte, die leibliche Realpräsenz bedingungslos aufgegeben. Er erkannte, (wie ja gelegentlich auch Luther, vgl. S. 26 f.) daß gerade ihr Fallenlassen die schärfste Waffe gegen Rom werden konnte und hatte auch mit aller Entschiedenheit im Kampfe gegen die römische Messe dieses Argument verwendet. Eck, Faber, am Grüt, Murner, Erasmus u. a. hatten bewußt Luther gegen Zwingli ausgespielt, um Luther in dessen Augen zu diskreditieren und eine Einigung zu verhindern. Diese äußerst geschickte Taktik mußte Zwinglis Werk gefährlich werden. Ein Aufgeben der symbolischen Abendmahlsauffassung und eine Wiederaufnahme der leiblichen Realpräsenz usw. mußte die gesamte reformatorische Bewegung in der Schweiz und in Süddeutschland in Frage stellen und von den Gegnern unbedingt als Schwäche zu ihren Gunsten ausgelegt werden und mußte das Lebenswerk Zwinglis bedrohen. Daher konnte es für Zwingli in diesem Punkte unter keiner Bedingung ein Zurück geben (vgl. Köhler 314; 334; 348 ff.; 400; 597; 827 f.). Auch der in Halbheiten stecken gebliebene Erasmus hetzte in Nürnberg und anderswo gegen Zwingli sowohl als gegen Luther und verschärfte so den Gegensatz (Enders V 336, 44; u. a.). Verhängnisvoll wurde nun für Zwingli der Umstand, daß für ihn Luther eng an den Todfeind, an Rom heranrückte, und ihm als Papist verdächtig wurde. Zwingli machte aus diesem Mißtrauen Luther gegenüber kein Hehl, sondern warf ihm in der Hitze des literarischen Streites offen den Rückfall in katholisierende Anschauungen vor. Bestärkt wurde Zwingli hierin u. a. durch die geschickte Taktik seiner katholischen Gegner, durch die Tatsache, daß der Verkauf seiner Schriften auf Luthers dringendes Anraten hin in Sachsen, Nürnberg und anderswo verboten worden war. In dieser intoleranten Taktik Luthers konnte er nur diejenige Roms und Ecks wiedererkennen und in der selbstgefälligen Freude Luthers bei der Lektüre von Zwinglis Schriften nur dieselben Regungen wie bei den „Täufern" (Enders VI 34; 195; 232; VII 150 f.; Z. B. II 2, 31; 143). In der Hetze der Lutheraner gegen ihn bei den Behörden der Schweiz und

Süddeutschlands sah er ein offenes Zugeständnis der Schwäche Luthers, der der Sache der Wahrheit nicht mehr völlig vertraue (Z. B. II 2, 35, 220). Luther hielt Zwinglis Gedankenwelt für eine öffentliche Gotteslästerung, die der Staat verhindern müsse (Enders V 271 f.). Zwingli wiederum hatte Luther in fast unüberbietbaren Worten der Verleumdung und der Fälschung der Wahrheit geziehen (Z. B. II 2, 19; 45; 49 f.; 85; 87; 115). Er appellierte an das evangelische Gewissen, um das im System, wenn auch in veränderter Form, heraufziehende „neue Papsttum" zu vernichten. So diskreditierten sich die beiden großen Reformatoren vor der breiten Oeffentlichkeit. Zwingli stellte den „Papst, Eck, Faber, Luther, Bugenhagen" auf eine Linie (Farner I 161). Luther faßte Zwingli mit Oekolampad, Buzer, Karlstadt, Schwenckfeld, Münzer, Hetzer u. a. unter dem Sammelnamen „Schwärmer" zusammen. Beide warfen einander Abfall vom Evangelium und Gotteslästerung vor. Die Abendmahlskontroverse nahm bald einen so ungestümen Grad von Heftigkeit und Erbitterung an, daß beide Parteien nur zu oft die ruhige Sachlichkeit vermissen ließen; aber beiden Teilen ging es um brennende Lebensfragen, beiden ging es um die Zukunft der Reformation, der ihre ganze Lebensarbeit bisher gegolten hat. An Schimpfworten wurde vor allem auf Luthers Seite nicht gespart. Die Anhänger Zwinglis waren in seinen Augen die „secta sacrilega", die „Hunde", „unflätige Säue", „Sauköche", „unvernünftige Esel", „vom Teufel Verblendete, Ketzer, Schwärmer und Verführer, Gotteslästerer" u. dgl. m. und Luther ruft den Staat gegen sie auf (W. A. 23, 81, 23 f.; 149, 29; 31 f.; B. A. III 359,33; 376,30; 378,34; 448,21; Enders V 383,17 u. a. m.). Obendrein handeln nach seiner Ansicht „alle Schwärmer" gegen ihr eigenes Gewissen, und nur der Ekel vor dem Sakrament und ihr Eigensinn bestimme sie (W. A. 23,97,2 f; 163,28 ff.; 167,6; 9 ff.). Solche Aeußerungen zeigen, daß es in dem Abenmahlsstreit bis hin zu den Marburger Tagen gar sehr menschlich zugeht und vom Wehen des Heiligen Geistes recht wenig zu spüren ist. Der Humanist Zwingli, der in jedem seiner Gegner in erster Linie doch immer den Menschen sah, — nicht wie Luther den Teufel — verlor im großen ganzen die ruhige Besonnenheit im Kampfe nicht. In dem literarischen Streit um die rechte christliche Auffassung vom Abendmahl zeigte sich deutlich der gewaltige Temperamentunterschied zwischen Zwingli und Luther. Zwingli war

vom Humanismus her zur Reformation gekommen, er war viel freier gerichtet als Luther. Er gab der Vernunft und der Wissenschaft eine viel größere Bedeutung, er betonte in aller Schärfe die Kulturbezogenheit des Christenmenschen, faßte das Gesetz nicht so negativ wie das Luther oft tat, sondern wesentlich positiv. In dem Reformationswerk des Humanisten hatte der Ruf: „Ad fontes!" mehr Gestalt gewonnen als bei dem früheren Mönch, bei dem trübe Erfahrungen und große Enttäuschungen den Optimismus und die freie Selbständigkeit in der Durchsetzung des genuin Reformatorischen gegenüber der geschichtlich-konstinuierlichen Katholizität zurückgedrängt, ja überwuchert hatten. Seit seinem Kampf gegen die „Schwärmer" und Bauern hatte Luther viel von seiner Gutmütigkeit und Offenherzigkeit eingebüßt, er war argwöhnisch und mißtrauisch geworden. Diese Veränderung im Wesen Luthers macht seine Einstellung zu Zwingli historisch leichter verständlich. —

Das Wesen des Christentums bestand für Zwingli darin, daß der Mensch im Bewußtsein seiner Gotteskindschaft und seiner Erlösung durch Christus Gott unbedingt und allein vertraut und mit ihm große Taten vollbringt (Z. A. II, 551, 29 f.). Nicht auf Dogmen, auf die „reine Lehre", kam es ihm in erster Linie an, sondern auf die sittliche Auswirkung der Religion, auf die Erfüllung der göttlichen Bestimmung in den geschichtlichen Formen, in die der Mensch hineingestellt ist, auf Lebensgestaltung im weitesten Sinne. Der vom Humanismus herkommende Zwingli steht der Aufklärung und der modernen Zeit viel näher als Luther. Sein weiter, nicht auf Christus allein beschränkter Offenbarungsbegriff gestattete es ihm, das Christentum mit der Antike zusammenzufassen und überall, wo in wahrheitsbegeisterten Menschen, in den Helden und großen Denkern und Dichtern wahre Gedanken aufleuchteten, wo in reiner Gesinnung Edles, Gutes und Schönes lebte, das Wirken des lebendigen Gottes dankbar zu verehren. Ihm war es unerträglich, einen Plato, Sokrates oder Seneca in ewiger Verdammnis zu denken, was Luther wiederum beinahe empörte. Er erkannte gewissermaßen ein unbewußtes Christentum an. Ihm schwebte als Renaissance-Mensch die Totalität wahren Menschentums als Ideal vor, das er im geschichtlichen Erlöser verwirklicht sah. Er wollte die Synthese von Christentum und Bildung, und

war sogar so modern, daß er in diesem Streben zu einer starken Betonung des Gedankens der L e i b e s ü b u n g e n*, (diese natürlich nicht als Selbstzweck), im Ganzen der Erziehung gelangte, da die Leibesübungen zur Totalität des Menschheitsideals gehören, und hatte sie, wie später Jahn, in den Dienst der Nation und des Nächsten gestellt (Z. B. IV 156 f.). (N. B. Auch hierfür sind bei Luther Ansätze vorhanden.) Zwingli mutet aber viel mehr als moderner Mensch an als Luther (Kradolfer 39 f.). Sein Hauptinteresse beim Abendmahl war darauf gerichtet, den persönlich-ethischen Charakter des Glaubens und seiner Entstehung im Menschen unantastbar sicher zu stellen gegenüber jeder magischen Auffassung. In seiner Polemik war er gewiß auch sehr scharf und entschieden, aber der Humanist hatte sein Temperament weitaus mehr gezügelt als Luther, der ja ganz und gar ein dämonischer Mensch war mit gewaltigen Dimensionen und einer einseitigen Leidenschaftlichkeit, wie wir sie nur bei den ganz großen Persönlichkeiten der Geistesgeschichte finden. Luther hatte derbe und drastische Bilder und Vergleiche gebraucht, er hatte seine Gegner mit glühendem Spott und spitzer Ironie gegeißelt und war als Mensch des 16. Jahrhunderts oft nur zu skrupellos in der Wahl der Waffen, mit denen er seine Gegner geistig und moralisch unschädlich machen zu können hoffte. In seiner Polemik, die uns Modernen geradezu unerträglich ist, schob er oft Zwingli Meinungen unter, die dieser nie vertreten hatte. Daher warf man ihm vor, daß er die Schriften der Gegner gar nicht gründlich gelesen habe, und die von seinem abgrundtiefem Mißtrauen diktierten Verdammungsurteile gegen die sogen. Sakramentsschänder mußten diese in ihrem Heiligsten verletzen, und sie protestierten mit gleicher Erbitterung und Heftigkeit im Namen der Wahrheit gegen den Verleumdungsfeldzug ihrer Gegner, ungeblendet von der Genialität und Größe des Wittenberger Reformators, die sie stets achteten. (Enders V 390 Anm. 6—8; 391 f. Anm. 13—25; VI 24, 102 ff.; Z. B. II 2, 19). Zwinglis Kampf richtete sich nicht gegen den Reformator in Luther, sondern gegen dessen Halbheit und mangelnde Folgerichtigkeit (Z. B. II 2, 22; 222). Er betonte, man solle nicht im Affekt handeln, sein eigenes Selbstbewußtsein nicht überschätzen, sich seiner Grenzen bewußt sein, nicht zu stolz und zu verwegen han-

*) Vergl. Burkhardt, II 108.

deln und urteilen, sondern man müsse stets bereit sein, die Schriften der Gegner auch wirklich zu lesen und sich belehren zu lassen (Enders V 390 Anm. 6—8; VI 22 ff., 33 ff., 97 ff. u.a.m.). Denn im Verharren bei vorgefaßten Meinungen zeige sich nicht das Walten des heiligen Gottesgeistes. Zwingli warf Luther vor, er verwechsle seine eigenen Auslegungen der Einsetzungsworte mit dem Gotteswort selbst und er beanspruche unbedingte Geltung für alle seine Ansichten genau wie der Papst. Zwingli hatte in diesem Falle nicht so ganz Unrecht. Es war verhängnisvoll, daß Luther den Reformator Zwingli so unterschätzte, daß er dessen Geist mit dem seiner sonstigen Gegner identifizierte. Vor allem die katholischen Gegner, die Luther entgegentraten, waren wohl meist alles andere als lautere Charaktere. In Zwingli aber stand er einem Ebenbürtigen im eigenen Lager gegenüber, dessen Lauterkeit er nicht ungestraft antastete. Hatte Luther in seinem „Bekenntnis" von 1528 sich radikal von Zwingli losgesagt und den Ausspruch getan: „Ich bekenne für mich das ich den Zwingli für einen unchristen halte mit aller seiner lere denn er helt und leret kein stück des Christlichen glaubens recht und ist erger worden sieben mal denn da er ein Papist war", und „der mensch ist gantz verkeret und hat Christum rein abe verloren" (B. A. 338, 20 f.; 407, 11 ff.), so hatte Zwingli bereits im Jahre 1527 in seinem Begleitschreiben zur „amica exegesis" zu Luther gesagt: „plurimi sunt qui te opinantur aliquid tale pati, quod isti, qui a Domino repudiantur" (Enders VI 35, 46 f.). Auch Zwingli schob Luther in seiner Konsequenzmacherei Gedanken unter, die dieser entschieden zurückweisen mußte. Zwingli sowohl als Luther zweifelten gegenseitig an der Echtheit und Reinheit ihres persönlichen Christentums. Aber Zwingli war in seiner Polemik der objektivere, gemäßigtere und vornehmere Gegner, der auch ein aufrichtiges Wort der Anerkennung für seinen Partner hatte, beteuerte er ihm doch in Marburg unter Tränen, daß es keine Menschen gebe, mit denen er lieber einig sein wolle als mit den Wittenbergern. Aber um keinen Preis wollte er diese Einigkeit durch Verleugnung seiner Gewissensüberzeugung zugunsten einer opportunistischen Politik erkaufen (vgl. Schubert 97 ff.). Als am letzten Verhandlungstage in Marburg die Straßburger eine Kompromißformel gefunden hatten, die das Wie frei ließ

und nur die Objektivität der Realpräsenz, gegenüber der bloß subjektiven in der frommen Anschauung des Glaubens betonte, lehnte Zwingli, im Gegensatz zu Luther, eine auf einer zweideutigen Konkordienformel beruhende Union ab, obwohl blutenden Herzens. Luther konnte jedoch später über diese Tränen eines Mannes wie Zwingli spotten! Luthers polternde, wenn auch ehrlich gemeinte Polemik mit den „Niagarafällen seines Schimpfens" (Martin 182) war oft nur eine „plumpe Entladung seiner Erbitterung" (Köstlin II 84), die jeder aufrichtige Lutherverehrer, der Zwingli quellenmäßig kennt, nur mit einem gewissen peinlichen Gefühl in Luthers Streitschriften lesen kann. Man spricht nur eine Tatsache aus, wenn man behauptet, daß die Kampfesweise der Zwinglianer im Vergleich zu der der Lutheraner eine weitaus besonnenere und vornehmere ist (vgl. Herzog 123; 135; Henke 138; gegen Rade, Chr. W. 17, 828, der diesen vorhandenen Unterschied in der Kampfesweise von Luther und Zwingli nicht gebührend anerkennt und durch den Hinweis darauf, daß Luthers Kampfesweise in der damaligen Zeit allgemein üblich gewesen sei, abschwächt.). Die Verständigung mit Luther wurde für Zwingli auch durch den Umstand außerordentlich erschwert, daß Luther für anders als er geartete Individuen nicht das notwendige Verständnis aufzubringen vermochte. Er trat Zwingli mit einem Selbstbewußtsein und einer Verständnislosigkeit entgegen, die auf diesen nur abstoßend wirken und ihn nur noch geneigter machen konnten, Luthers Widerspruch nicht gerade auf die reinsten Motive zurückzuführen, Auch Zwingli stellte sich auf den anders als er strukturierten Luther nicht genügend ein. Beide Männer wurden einander nicht völlig gerecht, daher fühlte sich jeder durch die Art der Polemik seines Gegners in dem Rechte der eigenen Ueberzeugung bestärkt, und man redete aneinander vorbei (vgl. Köhler 461 für die Zeit bis 1529). An der verhängnisvollen Kampfmethode scheiterte die so notwendige Verständigung. Die Leidenschaftlichkeit, Heftigkeit, Bitterkeit und Unsachlichkeit, die gereizte Stimmung und Gesamtatmosphäre vor Beginn der Marburger Verhandlungen, der persönliche Ton der Auseinandersetzung trieb das Unionswerk im 16. Jahrhundert in eine Sackgasse. Daß es aber die Aufgabe der Nachgeborenen ist, unter Vermeidung der Fehler beider Reformatoren die lutherisch-zwinglische Antithese

zur wirklichen Synthese zu verbinden, erscheint uns als die notwendige Voraussetzung jeder haltbaren theologischen Abendmahlslehre.

Luther war so mißtrauisch, daß er sich, jedenfalls vor Marburg, gar nicht vorstellen konnte, daß es Zwingli mit seiner Abendmahlslehre wirklich Ernst sein könne, und er verkannte die entscheidenden religiösen Motive, die Zwingli leiteten, so gründlich, daß er nicht davor zurückschreckte, das Abendmahl, das Zwingli und die Seinen in Erinnerung an die Tat von Golgatha feierten, auf eine Linie zu stellen mit einem Kirchweihfest, einem gewöhnlichen Freß- und Saufgelage, einem Fastnachtsrummel, mit profanem Zechen in Weinkneipen, und daß er behaupten konnte, Zwingli und die Schwärmer stellen Christi Fleisch auf eine Stufe mit dem Rindfleisch und Kalbfleisch auf dem Markt, und sie äßen das Abendmahlsbrot wie — einen Schweinebraten (W. A. 23, 269, 24 ff.; 271, 2 ff.; 283, 15 f.; B. A. III 489, 5 f.; 494, 15 ff.; 499, 39 f.; 500, 14 ff.; Z. B. IV 175; Enders V 80, 9), was Oekolampad — mit Recht — abgeschmackt — profan („humilis") fand. Konnte Luther aus Zwinglis Schriften eine derartige Lehre vom Abendmahl herauslesen? Konnte man den Gedanken des christlichen Gemeinschafts- und Liebesmahls gründlicher mißverstehen, und war es möglich, einen deutlicheren Beweis für das so tief eingefleischte Mißtrauen und die Befangenheit zu geben, als es Luther in seiner Konsequenzmacherei getan hat? Dieses Mißtrauen hatte sich bei Luther geradezu zu einer dämonischen fixen Idee verdichtet und wurde das unüberwindliche Hindernis, an dem jede innere Verständigung selbstverständlich scheitern mußte. Gerade hier wird deutlich, wie notwendig für ein fruchtbares Zusammenleben der Menschheit das persönliche Vertrauen ist, das man einander entgegenbringt, und wie nur auf dieser Grundlage des gegenseitigen Vertrauens eine geistige Verständigung und eine schöpferische Kritik möglich ist, deren Wesen ja gerade darin besteht, daß man die Meinung seines Gegners unter dem Gesichtswinkel betrachtet, unter dem sie wenigstens den Anschein eines Rechts erhält. Gibt es eine größere Beleidigung für einen aufrichtig gesinnten Menschen, als den Vorwurf, daß er es nicht ernst meint mit seiner Ueberzeugung und seiner Wahrheitsliebe, sondern er nur aus Eitelkeit irgendwelche Gedanken ausspricht, um

andere mit seiner Originalität zu blenden, ein Vorwurf, den Luther gegen Zwingli erhoben hat und den Zwingli seinerseits gegen Luther erhob! Besteht das Wesen des christlichen Glaubens nicht gerade darin, daß man, wie Goethe sagte, den aufrichtigen Willen hat, Gott überall anzuerkennen, wo und wann auch immer er sich offenbart? Diese Lehren sind nicht die geringsten, die uns das Marburger Religionsgespräch für jede theologische Polemik geschenkt hat in jenem, fast scheint es, einzigen welthistorischen Augenblick, wo zwei evangelische Parteien sich um Verzeihung für bittere Worte baten und einander versprachen, sich mehr darauf zu besinnen, daß auch die Feindesliebe Christenpflicht sei.* Ueber die oben angeführten Stellen in Luthers Schriften hilft kein — doch vergeblicher — Beschönigungsversuch hinweg, und man tut Luther keine Ehre, wenn man seine Schranken und Fehler in verängsteter Pietät blindlings wegleugnet. Gerade im Abendmahlsstreit mit Zwingli offenbart sich die Wahrheit des Wortes: „So leidet die Nachwelt an der Größe der reformatorischen Individualitäten und der ihnen gegebenen Offenbarung Gottes." (Bornhausen Offb. 116). Nur wer sich der Geschichte nicht verpflichtet weiß, kann den Gegensatz von Luther und Zwingli als endgültigen betrachten. In Luthers Einseitigkeit lag zugleich Luthers Größe. Mußte sich Zwingli nicht durch derartig massive Mißverständnisse und eine derartig massive Diskreditierung in der Oeffentlichkeit durch Luther in seinem Heiligsten und in seiner Ehre, die doch auch ein Christ nicht mit Füßen tritt, tief gekränkt fühlen? Es ist Zwingli hoch anzurechnen, wenn er doch nicht an Luther irre wurde, sondern trotz allem an eine Verständigung glaubte eben gerade, weil er sich durch Luthers Polemik beim besten Willen nicht getroffen fühlen konnte und weil er an den Reformator in Luther glaubte. Daß er trotzdem Luther die Bruderhand reichen wollte, ist nur aus seiner christlichen Gesinnung völlig zu verstehen und aus dem Bewußtsein, trotz aller Gegensätze mit seinem Gegner doch verbunden zu sein durch die geschichtliche Gestalt des Erlösers. Nur aus dem Bewußtsein dieser Verbundenheit aller Evangelischen, aus seiner Betonung des praktischen Christentums und aus seinem klaren politischen Blick, den Luther

*) Das weitere Versprechen, die geistigen Waffen ruhen zu lassen, haben beide Parteien nach Marburg allerdings bald vergessen.

nicht in dem Maße besaß, erklärt sich ja allein seine Bündnispolitik, die mit den Marburger Verhandlungen aufs engste zusammenhängt.

Was die Marburger Tage lehren, ist, daß nicht die restlose Uebereinstimmung in allen Punkten des Glaubensbewußtseins die unumgängliche Voraussetzung für die Einheit der Kirche abgibt und daß Wesentliches vom Unwesentlichen (vgl. Köhler A. 1829; Stählin II, 251), Glaube von Dogmatik getrennt zu halten sind; ferner, daß diese Einheit allein in der lebendigen Ueberzeugung zu suchen ist, in der der einzelne die Gewißheit empfindet, daß er an der Gestalt Christi in sich den Aufbruch eines neuen Menschen erlebt hat und täglich erlebt, und daß er nun den Mut findet, sich in der Gotteskindschaft zu behaupten. In dieser Erkenntnis liegt auch die fundamentale theologische Bedeutung für die Abendmahlsauffassung beschlossen.

Im Blick auf Luthers Polemik wird man es nun aber Zwingli auch nicht verübeln dürfen, sondern wird ihm dankbar dafür sein müssen, daß er mannhaft den Kampf mit Luther aufnahm, der für ihn nach Lage der Dinge einfach eine geschichtliche und innere Notwendigkeit geworden war. Auch wird man es begreifen, daß er in diesem Kampf in der Ausdrucksweise von Luther lernte und oft drastisch wurde, um den Wittenberger, der nach seiner festen Ueberzeugung irrte, sich von der Wahrheit entfernte und damit das Wesen der christlichen Religion verdunkelte und gefährdete, zur Selbstbesinnung, zu ruhiger Sachlichkeit und zur Wahrheit zurückzurufen. Vor allem, wenn man bedenkt, daß Zwingli berechtigte religiöse Motive in der Debatte vertrat und auf eine Gefahr hinwies, der der Protestantismus als „Lehrkirche" in seinem Konfessionalismus und seiner Orthodoxie später erlag und die bis auf unsere Tage ein ungetrübtes Verständnis für das Wesen der christlichen Religion bedrohen muß. — So sprach Zwingli Luther gelegentlich als „Heiliger Vater" an, verwahrte sich dagegen, daß dieser sich das Recht anmaße, ihn statt der Gemeinde als Ketzer zu vermahnen und auf ihn das Wort anzuwenden: „Einen vermahnten Ketzer sollst du meiden" (Z. B. II 2,31), und sagte, Luthers Polemik mute ihn an wie das Orgelspiel einer Sau u. dgl. m., sprach von dem „bröternen Gott", dem „gebackenen Gott" der Lutheraner und nannte sie „Fleischfresser" und „Blut-

säufer", und gab seinen Gegnern den Spott reichlich zurück. Eine derart profane Sprache in der Diskussion über heilige Dinge mußte jede Verständigung unmöglich machen, das gegenseitige Mißtrauen verstärken und zu abgrundtiefen Mißverständnissen führen. — Aber Zwingli sprach doch lieber von Irrtum, wo Luther vom Teufel sprach (Z. B. II 2, 73; 216). Ueberall witterte Luther den Teufel hinter den Ereignissen und Menschen, so daß er zu seinen Gegnern kein Vertrauen fassen konnte, auf der Reise nach Marburg (Schmitt 62 f.) und auch in Marburg selbst nur Fallen und Hinterhalt befürchtete und den politischen Plänen des „jungen Mazedoniers" von vornherein bedenklich gegenüberstand und den Zwinglianern kleinliche Motive unterschob, worunter die Unbefangenheit, die für jedes religiöse Gespräch erste Voraussetzung ist, naturgemäß schwer litt (Enders VII 123, 62 ff.; 140, 37 ff.; 43 f., 155, 12; 17 f.). Luther hatte mit geradezu verzweifelten Mitteln versucht, die Marburger Konferenz, die vom Landgrafen (und von Melanchthon in Speyer) ausging, zu hintertreiben. Ja er konnte sogar so weit gehen, zu behaupten, daß seine Gegner wegen ihrer „ruhmredigen Heiligkeit" (Enders VII 155, 22 ff.) einer Gemeinschaft unwürdig wären. Obwohl er öfter Ansätze zu einer milderen Beurteilung der Zwinglianer macht (Enders VII 180, 24 ff.), aber dann doch selbst vor den schlimmsten Schmähungen nicht zurückgeschreckt war, kann er den Anhängern Zwinglis doch die Schmähworte von den „götzendienerischen Fleischfressern" nicht vergessen (Enders VII 179, 1 ff.) und weist daher ihre Bruderhand zurück. Luther war mit dem festen Willen nach Marburg gekommen, auch nicht einen Schritt vor Zwingli zu weichen, und konnte eine Verständigung nur für möglich halten, wenn Zwingli sich „bekehre", seinen Irrtum öffentlich bekenne und den Lutheranern Recht gebe (Enders VII 122, 46 ff.; Tischr. E. A. II 3, 122). Diese rechthaberische Einstellung mußte das Kolloquium zum Scheitern verurteilen. Beide Reformatoren waren nicht ganz frei von schwächlicher Eifersucht (De Wette III 79 ff.), ihre Beweise waren instinktive Postulate, keiner hatte seinen Gegner „widerlegt".

Man wird den beiden Reformatoren nur gerecht, wenn man nach den religiösen Motiven ihrer Abendmahlslehre fragt und nach ihnen die Mittel beurteilt, mit deren Hilfe sie ihren religiösen Beweggründen zu folgen versuchten. Die

Kernfrage besteht also darin, ob das eigenste religiöse Interesse der Reformation einen exklusiven Ausbau oder eine doppelte Korrektur ihrer Lehre vom Abendmahl verlangt.

Für Luther bestand das Hauptinteresse in der Abendmahlsfrage darin, daß die Objektivität der Gabe Gottes an den Menschen im Abendmahl für alle Zeiten sichergestellt wurde unabhängig vom Glauben und der persönlichen Heiligkeit und Sittlichkeit der Feiernden. Für ihn war das Abendmahl vor allem eine Handlung Gottes mit dem einzelnen Menschen, wobei letzterer sich rein passiv verhält, die recht verstandene Messe, gereinigt von jeder heidnischen Tendenz, auf Gott einzuwirken, „eine kurze Summa des Evangeliums" (W. A. VI 525 f.; B. A. I, 458,34), eine besonders konzentrierte Form der Heilsmitteilung und Sündenvergebung, eine besonders anschauliche Darstellung des allmächtigen göttlichen Erlöserwillens, der den einzelnen Menschen in die Gemeinschaft seines ewigen und heiligen Lebens hineinziehen will, ein Ausdruck des Willens Gottes zum Heile der Menschheit durch Anschluß an den geschichtlichen Erlöser. Die Persongestalt des geschichtlichen Erlösers war Luther eng und untrennbar verbunden mit dem Gedanken von der Kirche als der Trägerin des Christusgeistes, als der geistlichen Mutter eines jeden Christen. (W. A. VI 74,30 ff.). Sein Kirchenbegriff ist also personalistisch. Durch persönlich-psychologische Vermittlung kommt der Mensch zu Gott. In der christlichen Gemeinde liegt Christus und sein Heer, in ihr begegnet der Einzelne dem geschichtlichen Wirken des lebendigen Christus, in ihr kommt Gott zu Worte und in ihr schafft das lebenschaffende Gotteswort aus ohnmächtigen Sündern kraftvolle, neue und heilige Menschen (W. A. X, III, 448,27 ff.; 450; VI 408,8 f.). Christus und die Seinen, der geschichtliche Erlöser und alle von seiner lebendigen Macht ergriffenen Christgläubigern in der Geschichte, der jeder angehört, bilden den „Leib Christi", die Gemeinschaft der Heiligen, die wahre christliche Kirche, das Reich Gottes, in dem Gott durch Christus herrscht, das gottvertrauende brüderliche Gottesvolk, das Himmelreich selbst, dessen Kommen in den ersten drei Bitten des Vaterunsers herabgefleht wird. Der „ganze Christus" ist für Luther schon im Psalmenkommentar der in seiner Gemeinde fleischgewordene, d. h. Mensch, Person gewordene Erlöser, also der geschichtliche (W. A. III 131,15 f.). Christus lebt für uns in den Heiligen, d. h. den Seinen,

den Priestern und Christen. Wenn man sich klar macht, daß für Luther dieser Gedanke an Staupitz und an der Gestalt des Paulus zum Erlebnis geworden war, so wird man schon an diesem Punkt sagen dürfen, daß sich Luthers Objektivitätsverlangen in Marburg zweifellos in falsche Bahnen verirrt hat, wenn er sagen konnte, daß Gott auch in einem „Buben und Schalk", wenn er Geistlicher sei, zu uns spreche und uns zum Heil verhelfe, und daß auch ein unchristlicher Pfarrer Gläubigen und Ungläubigen Christi Leib zur Speise bzw. zum Gericht reichen könne. (Z. B. IV 178). Luther berücksichtigte u. E. hierbei (ebensowenig wie die katholische Kirche) nicht, — anders Zwingli — daß die „Substanz" eines Wortes in ihrer christianisierenden Wirkung sehr stark von dem bedingt ist, der hinter (sub) diesem Worte steht (stare), von dem Sprechenden selbst, der Sache, die er vertritt und der vollen Sachlichkeit, Aufrichtigkeit und Empfänglichkeit dessen, der dieses Wort spricht oder hört und es entweder aufnimmt oder von sich weist. Ueberhaupt ist das undeutsche Wort Substanz bedenklich, da es leicht als materielle Substanz (Luther) und nicht als virtuelle seelisch-dynamische Substanz (Zwingli, Melanchthon, Calvin) verstanden wird, und im Laufe der Jahrhunderte zu stark belastet worden ist. — Es scheint, als wollte Luther durch seinen Ausdruck „Bube oder Schalk" nicht nur die Gefahr des Donatismus vermeiden, sondern als hinge sein Interesse an dieser von der mehr oder weniger zufälligen Persönlichkeit des Geistlichen losgelösten Objektivität des Worts vor allem daran, dem Hörer das Vertrauen zu der christlichen Verkündigung zu erhalten, zu stärken und zu ermöglichen. Aber die Bilder, die er oft so gern gebrauchte, daß das Wort belebe und verstocke wie die Sonne den Kot verhärte und das Wachs zerschmelze (E. A. 17,36), sind doch mehr als irreführend, ganz abgesehen von der Geschmacklosigkeit eines so derben, nicht als rein geistige Analogie, sondern leicht nur als Naturvorgang auslegbaren Vergleichs. Denn gerade beim Wort handelt es sich um eine persönliche Wirkung vom Ich zum Du, von Person zu Person (E. A. 52,318; vgl. Jäger 24). Es geht daher nicht an, die Objektivität in der Autorität der den Geistlichen tragenden Kirche und ihrer supranaturalen Offenbarung zu begründen (vgl. E. A. 51. 326; 35, 3; 52, 29; 20, I. 27; 47, 222). Hier konkurriert bereits, wie bei Augustin, die Anstaltskirche mit der Kirche als Personalgestalt. Hier

wirken bei dem „typischen Uebergangs- und Durchbruchmenschen“ Luther (Kohlmeyer 510) katholisch-sakramentale, supranaturalistische Vorstellungen nach, die das persönliche Moment im Glauben bedrohen und neben der persönlichen Wechselwirkung von Mensch zu Mensch, losgelöst von der psychologischen Vermittlung, eine supranaturale, magische Sphäre der göttlichen Heilswirkung konstruieren. Die Heilsvermittlung wird zum Additionsexempel, dem das falsche römische Schema: Endlichkeit/Kreatürlichkeit — Unendlichkeit/Göttlichkeit zugrunde liegt, und das nicht rein persönlich erfaßte Inkarnationsdogma. Der genuin reformatorische Gedanke, daß sich das Leben der Gläubigen an dem heiligen, gottdurchglühten Personleben Christi und der von seiner bezwingenden Macht erfaßten Jünger Jesu entzündet, kommt nicht zur gebührenden Wirkung. Darin liegt die bedenkliche, von dem Reformator nicht überwundene Zwiespältigkeit in Luthers Kirchenbegriff, die nur von der mit dem Prädistinationsdogma zusammenhängenden Idee von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade her verständlich wird. Nach evangelischer Anschauung erreicht aber das neuschaffende Gotteswort den Menschen in der „Knechtsgestalt“, der immer etwas Unvollkommenes anhaftet, und gerade darin liegt das Wunderbare der Glaubensweckung, daß der absolute, majestätische Vatergott in anscheinend so relativen Formen den Sünder persönlich anspricht und an sich zieht ‚eben weil und soweit Gott in den von seinem persönlichen Leben ergriffenen Menschen tatsächlich und wahrhaft (nicht nur nebenher) wohnt und lebendig ist. Das scheint auch u. E. der tiefere Sinn von Luthers „in, mit und unter“ zu sein, der aber in Luthers Abendmahlslehre nicht rein zur Erscheinung kommt, sondern naturalistisch-supranaturalistisch abgeschwächt wird durch den sakramentalen Substanzgedanken. Immanenz und Transzendenz sind aber keine einander ausschließende Gegensätze, da ja gerade die göttliche Welt eine persönlich-geistig-dynamische, Geschichte gestaltende ist, kein Jenseits, das neben oder über der natürlichen Sphäre, losgelöst von dieser, existiert, sondern in ihrer Tiefe in persönlich-ethischer Form schöpferisch waltet und persönliches Leben erzeugt.

Ohne die persönliche, von der Erinnerung an Christus durchglühte christliche Tradition, sagt Luther, wüßten wir von Christus nichts; ohne die geschichtlich-persönliche Vermitte-

lung durch das persönliche, mündliche oder schriftliche Wort wäre es unmöglich, ein Christ zu sein und zu Christus zu kommen (W. A. 23, 263, 29 f.; 29, 580, 26 ff.). Im Abendmahl ist Christus für uns da, denn in der Wiederholung dieser heiligen Handlung durch die Gläubigen wirke Christus „im Wort" fort. Der Zweck des Abendmahls ist der, daß Christus sich so tief herabläßt und sich ein Volk sammeln will zu seinem Dienst und seinem Werk an der Erlösung der Menschheit (B. A. I 300, 35 ff.). Die Zentralfrage bei dieser Feier war für Luther: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" Wie wird Christus für uns zur Tatsache? Daher hielt er auch in Marburg vor seiner Abreise eine Predigt über die Sündenvergebung. Diesen Artikel wollte er so hoch und groß machen, daß diesem Meer gegenüber alle Sünden und alle Werke des Menschen zu einem Fünklein, zu einem dürren Blatt werden (W. A. 29, 572; 13 ff.; 36 ff.; 575, 14 ff.; 20.). Obwohl in dieser Predigt kein Wort von den in Marburg strittig gebliebenen Punkten vorkommt, kann Luther doch sagen: „Sihe da hastu alles" (581, 27). Ein Uebergang zu diesen findet sich wohl in dem Gedanken, daß er die Sündenvergebung so weit ausbreiten will, als Christus reicht und regiert (575, 14 ff.). Christi Leib war ihm aber in seiner Abendmahlslehre ein notwendiges „Stück" des „ganzen Christus", und zwar wegen seiner immanenten Geschichtlichkeit. Dadurch, daß Christi Leib ans Kreuz geschlagen wurde, ist Gott und Menschheit nach Luthers Lehre versöhnt worden. Diese Versöhnungsgewißheit soll nun im Abendmahl dadurch gestärkt werden, daß derselbe Leib Christi, der uns versöhnt hat, genossen wird. In diesem spekulativen Postulat der Identität von Christi substanziellem historischem und verklärtem Leibe zeigt sich Luthers sicherer Instinkt für die Geschichtlichkeit des Erlösers und der Erlösung, aber es erfüllt seinen Zweck nicht, denn es verdunkelt gerade die feste Beziehung der Elemente auf den geschichtlich als g e i s t i g e Realität gegenwärtigen und wirksamen Erlöser (vgl. auch Jäger 30; 33).

Im Abendmahl hat der Mensch nach Luther Gemeinschaft mit Christus und den Heiligen, eine wahre geistig-persönliche Gütergemeinschaft (B.A. I. 197, 5 ff.; 20 ff; 198, 16 ff.; 199).Christus lebt und wirkt in unserem Herzen als neues Lebensprinzip und gibt die Kraft, alle Lebenshemmungen durch Sünde, Tod undTeufel zu überwinden (B.A. I. 202, 26ff.; 203, 6). Das Abendmahl veranschaulicht und belebt diese Gewißheit. Das gesamte

Leben ist Kampf. Im Abendmahl wird sich der Mensch dessen dankbar bewußt, daß ihn die Gemeinschaft trägt und in diesem Kampfe stärkt (B. A. 198, 36 ff.; 199, 9 f.), die Kirche als die dynamisch-persönlich gedachte Una sancta, das geistliche, mit göttlichem Leben erfüllte Kraftzentrum. Diese Gemeinschaft ist eine Gesinnungs- und Liebesgemeinschaft, eine wahrhafte christliche Bruderschaft, und kommt als solche im Abendmahl zum Ausdruck (B. A. 208, 19 ff.; 210, 24 ff.; 211, 25 f.). Es ist ein Bekenntnis zu dem in Christo gnädigen Gott, ein Gedächtnismahl und eine Danksagung der Gemeinde an Gott für Christus und das, was er den Gläubigen bedeutet: die Erlösung (B. A. I 302, 9 ff.; 304, 11 ff.; 301, 7). Der Einzelne tritt im Abendmahl vor das Angesicht des lebendigen Gottes, aber nicht als isoliertes Individuum, sondern in seiner Bezogenheit auf den Nächsten und auf die christliche Gemeinde, also auf die Geschichte, der jeder zugehört als Christenmensch (W. A. II. 745; IV. 242; 256). Wo der Mitmensch fehlt, wo der Wille fehlt zur Auswirkung des „Christus in uns" in den Menschen und Verhältnissen unserer Tage, da kann, sagt Luther, von dem rechten Gebrauch des Abendmahls Jesu Christi nicht die Rede sein (B. A. I. 211 f.; 36 ff.). In seinem Sermon vom hochwürdigen Sakrament 1519 (W. A. II. 742; B. A. I. 208, 16 ff.; E. A. 27, 25 ff) und im Sermon von der Beichte und dem Sakrament in der Kirchenpostille von 1524 dringt sogar Luther zu einem symbolischen Verständnis der äußeren Zeichen von Brot und Wein vor. Das Brot und der Wein sind symbolische Zeichen für die Einheit der Christenheit. Wie das Brot aus Getreidekörner, wie der Wein aus Beerentropfen besteht, und als Ganzes erst eine Einheit bildet, so bildet Christus mit den Seinen dem Wesen und dem Leben nach ein unzertrennliches Ganzes. Wie meine Seele im Glauben den Herrn ißt und trinkt, so ißt und trinkt mein Nächster mich wieder. Glaube ist dieses Brotessen, credere est edere. So wird aus den Gläubigen eine Lebens- und Tatgemeinschaft, in der jeder für den anderen da ist, und in der jeder einzelne dem christlichen Mitbruder zum Christus wird und ihm hilft „welches geistlich einander essen und trinken heißt" (Rade 64; W. A. 15, 503; B. A. II. 26, 37 ff.; 27, 10.) Derselbe Gedanke findet sich bei Seb. Frank († 1542 in Basel) „Christum essen" = „i n ihn, nicht a n ihn glauben", unter Berufung auf Joh. 6 (vgl. Lehmann 144), wie sich ja überhaupt die religiösen Individualisten des

16. Jahrhunderts entschiedener von dem römischen Wesen mit seiner Verrechtlichung der Religion und mit seinem Sakramentarismus (wie Zwingli) losgelöst haben als Luther. Vergegenwärtigt man sich die eben vorgetragenen Abendmahlsgedanken Luthers, so wird man die These von der absoluten Gegensätzlichkeit von Luther und Zwingli nicht mehr aufrechterhalten können. — Allerdings hat Luther im Kampf gegen Zwingli diese symbolischen Gedanken, ebenso wie den der Gemeinschaft, des Gedächtnismahles, des Bekenntnisses zu Christus und der Danksagung bewußt zurückgestellt und das Hauptgewicht auf die leibliche Realpräsenz und d i e Worte „das ist" gelegt (vgl. Kahnis 311), weil er nur so den Objektivcharakter gewahrt glaubte. Diese Feststellung ist außerordentlich wichtig, ebenso wie die, daß Luther später den katholischen Gedanken (vgl. Döllinger 31) hat fallen lassen, daß der leibliche Genuß von Christi Fleisch und Blut den Auferstehungsleib präpariere. So erscheint es nicht unbegründet, wenn Zwingli Luther eine Gegensätzlichkeit vorwirft zu seinen eigenen früheren Aussagen über das Abendmahl, die Zwingli geschickt verwendet. Zwingli erklärte sich mit dem reformatorischen Luther von 1519 solidarisch (Z. B. II. 2,86), aber in Marburg mußte er hören, daß Luther auf seine früheren Aussagen keinen Wert legt, und daß der Luther, den er in Marburg kennen lernte, von dem, den er selbst liebte, entfernt war, daß der Luther von 1529 die Akzente wesentlich verschoben hatte (vgl. die gleiche Ansicht bei Rade Chr. W. 535), und daß auf den Luther von 1519 nicht mehr in dem Maße zu rechnen war, wie er gehofft hatte. Hätte Luther Zwingli ernster genommen, ja, hätten die Verhandlungen nicht wegen der ausbrechenden Epidemie so plötzlich abgebrochen werden müssen, so hätte vielleicht Luther der erstarrenden Orthodoxie nicht mehr in dem Maße vorarbeiten können, wie er es tatsächlich getan hat. Für Luther war die einzelne Gemeinde je länger desto weniger das Betätigungsfeld des christlichen Glaubens (vgl. Müller S. 345), war er doch später oft nahe daran, Wittenberg wegen der dürftigen Christlichkeit der Gemeinde für immer zu verlassen, und klagte er doch stets, nicht genug Menschen zu haben, die mit Ernst Christen sein wollten, um mit ihnen zur wirklich christlichen Ausgestaltung des Gemeindelebens vorschreiten zu können (B. A. III. 297, 11 ff.). Da lag es nahe, den objektiven Anstaltscharakter der Kirche zu betonen

und die Kirche selbst in der Not an den als wesensfremd empfundenen Staat und das „praecipuum membrum" der Kirche, an den Fürsten, anzulehnen. Diese nach Luthers Meinung in der Unreife der Zeit begründeten Mißstände, über deren Tatsächlichkeit wir hier nichts auszusagen haben, mußten, da sie in seinem Bewußtsein feststanden, notwendig seine Abendmahlsauffassung bestimmen. Nicht aus Opportunitätsgründen geschah das, sondern aus der schmerzlichen Einsicht in die Lage des evangelischen Christentums seiner Zeit kam er dazu, in dem landesherrlichen Kirchenregiment eine um der Sache willen notwendige Interimslösung zu erblicken. Zwingli andrerseits stellte auf Grund der Schweizer Verhältnisse die Pflicht der Gemeinde zu Mündigkeit, den Aktivismus auch in der Abendmahlslehre viel entschiedener in den Vordergrund als Luther, der die statischen Elemente der Religion oft zu einseitig betont (vgl. auch Kohlmeyer 510).

An der leiblichen Realpräsenz hat Luther nie gezweifelt. Sie war für ihn die selbstverständliche Voraussetzung seiner Lehre vom Abendmahl. Im Streit gegen Zwingli trat sie aber bald in den Mittelpunkt der Diskussion. Oefter gesteht er allerdings nahe daran gewesen zu sein, diesen Gedanken aufzugeben (Enders V 104, 23 f.; De Wette II 577; E. A. 53, 274 u. a.). Er hatte aber seine Bedenken mit der Macht des Bibelbuchstabens: „das ist" mit aller Entschiedenheit niedergeschlagen, obwohl er gespürt hatte, daß er dem Papsttum „den größten Puff" hätte geben können, wenn er nur „eitel Brot und Wein" im Abendmahl angenommen hätte unter Verzicht auf ein besonderes Abendmahlswunder. Der Text war ihm aber zu gewaltig, und die Tatsache, daß er „leider allzu geneigt dazu" gewesen sei, „soviel" er „einen Adam spüre", diesen Gedanken anzunehmen, machte ihm gerade diese Auffassung verdächtig. Auch in Marburg hatte er mit dieser Versuchung zu ringen (vgl. Kradolfer 26). So bekämpfte er in Zwingli eigentlich sich selbst, seinen eigenen, unter schweren inneren Kämpfen überwundenen Standpunkt, seine eigene Vergangenheit. Dasselbe tat umgekehrt Zwingli, der noch obendrein in Luther seine katholischen Gegner, die ähnliche Argumente vorbrachten, zu bekämpfen hatte. Dieser Umstand läßt die Erbitterung und Entschiedenheit des Kampfes um die symbolische Deutung verständlich erscheinen, vor allem wenn man bedenkt, daß Luther die von Zwingli verfochtene Stellung ja hauptsächlich

aufgegeben hatte, weil ihn letzlich der gebieterische Machtspruch des Bibelwortes dazu gezwungen hatte, und zwar gegen seine innere Neigung. Luther hatte es in seinen Kämpfen im Kloster und auch später fast täglich erlebt, welche innerlich erneuernde und vorwärtsführende Kraft ihm aus dem Bibelwort und dem in diesem waltenden schöpferischen Leben entgegenströmte, und so hatte sich bei dem ihm anerzogenen Autoritätsglauben seine Ehrfurcht der Schrift gegenüber, verbunden mit seinem Mißtrauen gegen die stolze Vernunft, auf den gesamten Inhalt des Alten und Neuen Testaments übertragen, so daß er den Ausspruch tun konnte, „das es muß allen worten Gotts oder keinem gegleubt sein", denn wenn das Wörtlein „est" nicht den wörtlichen Sinn habe, so werde Gott zum Lügner (W. A. 23, 85, 1 ff.; 11 ff., vgl. Stephan 30 Anm. 2, E. A. 32, 396). Dieses Entweder/Oder wird von den Unionsfeinden gern gegen Zwingli wiederholt (Rudelbach 132), in der katholischen Kirche gilt es naturgemäß erst recht (vgl. Bertram 4).

Luther ging von der — im 16. Jh. allgemeinen — Voraussetzung aus, daß die neutestamentliche Ueberlieferung vom Abendmahl eine durchaus einheitliche und gleichwertige sei und sein müsse. Da die Worte Gottes aus dem Munde Gottes selbst stammen, und Gott selbst den Text so gestellt habe, wie wir ihn augenblicklich besitzen, dürfen wir daran nicht deuteln oder gar Unechtes ausscheiden (B. A. III. 463, 23 ff.; 33 ff.). Luther geht also von der dogmatischen Voraussetzung aus, daß die Schrift widerspruchslos sein muß, also von einem Postulat; denn sonst wäre sie ja nicht Gottes Wort! (W. A. 23, 1 ff.; 14 f.). Ja an einer Stelle (W. A. 153, 5 ff.) scheint es gar, als vertrete Luther die Ansicht, ein Christ glaube an die Gottmenschheit Jesu um der Schrift willen und nicht, wie er sonst immer lehrte, wegen der Erlösung, die der nach Sinnerfüllung strebende Mensch an der menschlichen Gestalt Jesu erlebe (vgl. E.A. 6, 155; 7, 265; 12, 94; 412; 48, 206; 46, 371; 47,356; 28, 340). Die zahllosen Mißverständnisse des Evangeliums, die erschreckende Niedrigkeit des christlichen Niveaus seiner Zeitgenossen und die politische Notwendigkeit, das protestantische Verständnis der christlichen Religion in den sogen. Bekenntnisschriften schriftlich und systematisch zu fixieren, um dadurch vielleicht doch noch eine Anerkennung innerhalb der römischen Kirche zu erlangen, bestimmten den ohnehin mißtrauisch gewordenen Luther dazu, die Objektivität seiner

christlichen Anschauungen sicherzustellen, Autoritäten und Glaubensregeln, gegen die er doch immer eine instinktive Abneigung hatte, — behauptete Luther doch, daß niemand sagen könne, ob sein Mitmensch wirklich gläubig sei (W.A. 6, 298; vgl. aber seine Stellung zu Zwingli) — aufzurichten, um mit ihrer Hilfe die neuentdeckte Wahrheit zu schützen. Da diese Wahrheit sich nicht mehr selbst als solche erwies durch die an ihren Trägern gemachten religiösen Erfahrungen, mußte ihre Realität und Objektivität von den persönlichen Qualitäten ihrer Träger unabhängig gemacht werden. Der Protestantismus entwickelte sich daher immer konsequenter zur Lehr- und Sakramentskirche, die über die „reine Lehre" verfügt und in der das „Wort" den Menschen „in aller Lauterkeit" erreicht. In seiner Auseinandersetzung mit Erasmus hatte Luther bereits die Autorität der Schrift, des „hellen" Gotteswortes in diesem Sinne betont, im Laufe des Abendmahlsstreits war er mit aller Entschiedenheit bemüht, das Bibelwort vor willkürlicher Auslegung zu schützen, und er hatte sein exegetisches Prinzip: „so weit sie Christum treibt" (E. A. 63, 157) vernachlässigt. Er hatte gegen die Schwärmer einen neuen papierenen Papst aufgerichtet und letztlich sich selbst zum Glaubensrichter aufgeworfen. Vom W o r t Gottes i n der Schrift verlegte Luther immer mehr den Akzent auf d i e W o r t e d e r Schrift. In seinem großen Bekenntnis vom Abendmahl hagelten bereits die Verdammungsurteile auf seine Gegner hernieder, und im (vor Marburg verfaßten) 17. Schwabacher Artikel vom 16. Oktober 1529 wurde die Zugehörigkeit zur „evangelischen Kirche" von der Zustimmung zu Dogmen abhängig gemacht, über deren Geltung ernste Christen in Marburg zu keiner Einigung gelangen konnten! Luther hatte seine spezifisch reformatorischen Anschauungen vom Glauben, Wort und von der Kirche z. T. aufgegeben, hatte sie zurückgestellt, hatte die Akzente wesentlich verschoben und sich in geradezu bedenklicher Weise wieder dem katholischen Verständnis in diesen Punkten genähert (vgl. Niebergall B. 36 f.; Schleiermacher 338). Er, der sonst mit aller ihm zu Gebote stehenden Leidenschaftlichkeit gegen die Scholastiker gewettert, der in Rom seinen Todfeind gesehen hatte, ging im Abendmahlsstreit mit Rom konform und konnte 1528 erklären: „Die sophisten reden hievon recht" und „Also hat man auch unter dem Bapsttum geleret" (B. A. III. 394, 23; 403, 7), „ein offenkundiger Rückfall . . . in scholastische, katho-

lische Anschauungen" (Sapper 27). Ja von lutherischer Seite erbat man gar vom hessischen Landgrafen die Zulassung einiger „vernünftiger" Papisten zum Marburger Religionsgespräch als „unparteiische" Schiedsrichter, um nicht als „Verschwörer" verdächtigt zu werden (Enders VII. 155 22 ff.; vgl. Ebrard II 302 ff.). Auf dem Augsburger Reichstag zogen es sogar die „leisetretenden" Lutheraner vor, lieber dem Schweizer Reformationswerk in den Rücken zu fallen, als sich die Verständigung mit Rom und dem Kaiser gänzlich zu verbauen, obwohl eine solche gar nicht mehr bestehen konnte. Luther hatte eben den Katholizismus mehr prinzipiell als konsequent überwunden. — War es übrigens, abgesehen von Luthers entschiedenem Wunsch, über die Marburger Verhandlungen keine Niederschrift zu führen (vgl. Mörikofer II 233), nicht schließlich doch ein Beweis für eine von Luther selbst gefühlte gewisse Unsicherheit, wenn er in seinem Bekenntnis 1528 sagt, er wolle, falls eine Unklarheit in der neutestamentlichen Abendmahlüberlieferung bestehe, lieber von Gott betrogen werden, da dieser es wohl verantworten könne und Wiedererstattung leisten werde, als von den „Schwärmern", die hierzu nicht imstande seien (B. A. III 464, 5 ff.); und wenn er den von „schwärmerischen Anfechtungen" heimgesuchten Christen schon jetzt den Rat gab, am jüngsten Gericht zu Christus zu sprechen: „Wäre nu eine finsternis drynnen (sc. im Abendmahlstext), so wirstu mirs wol zu gut halten, das ichs nicht treffe, wie du deinen Apostel zu gut hieltest, da sie dich nicht verstunden ynn vielen stücken". „Also bin ich auch an diesen deinen worten blieben, das ist mein Leib etc., und habe mir keine andere draus machen wollen noch machen lassen, sondern dir befohlen und hymgestellet, ob etwas finster drynnen were, und sie behalten wie sie lauten, sonderlich weil ich nicht finde, das sie widder einigen artickel des glaubens streben?" (B. A. III 464, 28 ff.; 35 ff.). Gewiß hatte Luther seine Abendmahlsauffassung von der katholischen Wandlungslehre abgegrenzt (1519 faßte er gelegentlich die „Wandlung" als Analogie und Symbol der Wiedergeburt) und, nicht ohne sich zu widersprechen, behauptet, daß aus Brot und Wein nicht Christi Leib „gemacht" werde, sondern daß „mit, in und unter" den Abendmahlselementen der Leib Christi, „der lengest gemacht und worden ist, sey da" (B. A. III 373, 16 ff.). Aber so lehrt auch noch heute Rom (vgl. Bertram 78). Luther behauptete im Anschluß an d'Ailli dieCon-

substantiation und Coëxistenz von Christi Leib m i t Brot und Wein im Abendmahl. Aber er hatte doch Ausdrücke für das besondere Abendmahlswunder gefunden, die hart an die katholische Auffassung streiften, ganz außer Acht ließen, daß Brot etwas Stoffliches, Materielles und nicht etwas Persönlich-Geistiges sei, und die einer Impanation, einer Brotwerdung Christi, einer Fleischwerdung Christi im Brot und Wein, tatsächlich gleichkamen, zu mindest für das Verständnis eines in die theologisch-scholastischen Spitzfindigkeiten von localiter, diffinitive und repletive nicht eingeweihten Laien. Luthers Kampf gegen die katholische Messe richtete sich, worauf Rom bis heute hinweist, nicht in erster Linie gegen das Meßwunder selbst, gegen die Substanz, sondern vor allem gegen die Adoration der konsekrierten Hostie extra usum und gegen den Verdienstcharakter der kultischen Handlung, der diese zum Opfer macht, durch das man auf Gott einwirken könne, um ihn zu bestimmten Gnadenerweisungen zu veranlassen, also gegen den okkasionalistischen Opfercharakter der Messe. Ja Luther hatte eine starke Neigung, das Meß- und Sakramentswunder anzuerkennen (vgl. W. A. 11, 446), er betonte stark die schaffende, wandelnde Kraft der Einsetzungsworte, die es bewirken, daß eben nicht nur eitel und schlecht Brot und Wein im Abendmahl gegessen werde, und er behauptete mit aller Entschiedenheit, daß auch der Ungläubige Christi Leib und Blut durch Essen und Trinken von Brot und Wein, also auf stofflichem, nicht psychologischem, Wege, empfange. Er konnte die Frage nach dem Wie für völlig gleichgültig erklären, ja sogar die Frage nach dem Daß selbst und verwickelte sich in Widersprüche, wenn er sagte: „Da ligt mir nicht viel an, denn wie ich offtmals gnug bekennet habe, sol mirs kein hadder gelten, Es bleybe wein da odder nicht, Mir ist gnug, das Christus blut da sey. Es gehe dem wein, wie Got wil .... also ist der wein ym abendmal, nu nicht mehr ein gewechs vom weinstock“ (B. A. III 473 f., 38 ff.; 474, 14 f.; vgl. I 439, 6 ff.; E. A. 30, 314; De Wette V 568, 6). Luther hatte den Gedanken der Conkomitanz und Coëxistenz nicht scharf genug herausgearbeitet und nicht in notwendige Beziehung gesetzt zu den reformatorischen Grundgedanken. Daher ist es immerhin verständlich, wenn auch bedauerlich, und höchst bezeichnend für die damalige Kampfesweise, daß seine Gegner ironisch von einem „bröternen“ Gott, von einem „fleischernen“ und „ge-

backenen Gott" sprachen, und daß die Lutheraner „Fleischfresser", „Menschenfresser" und „Blutsäufer" genannt wurden, hatte sich doch auch Luther nicht gescheut, das Heiligste an Zwinglis Abendmahlslehre mit der beißenden Lauge seines Spotts zu übergießen! Die beiden Reformatoren haben sich in diesem Punkte gegenseitig nichts vorzuwerfen. —

Man sollte u. E. auch von der katholischen Forschung mehr zur Beurteilung des Abenmahlsstreites lernen. Diese erkennt deutlich die Halbheit Luthers und die strengere Folgerichtigkeit Zwinglis (Wetzer/Welte III 1843; Grisar II 317). Sie sieht in Luthers Impanationslehre „eine subjektive Halbheit" (Grisar II 317; vgl. Döllinger 86), und in seinen Lehren vom Leibe Christi, „weil ihnen die Sanction der Kirche fehlte, immer nur eine Privatansicht" (Wetzer/Welte 1843), erkennt also katholisierende Tendenzen. Für die katholische Abendmahlslehre sind folgende, von Luther und dem Luthertum nicht immer völlig aufgegebene, Gedanken grundlegend: Stiftung als kirchlich-kultische Handlung, der korrekte Vollzug, Konsekration der Hostie, Heiligkeit und Verehrung der Hostie auch extra usum, die Transsubstantiation, das Sakramentswunder, der Substanzbegriff, die leibliche Realpräsenz, der sühnende Opfercharakter, die antike Vorstellung, durch kultisch-sakramentale Handlungen und Speisen sich übernatürliche Kräfte aneignen zu können, die Präparierung des Unsterblichkeitsleibes durch den Genuß der Hostie (Bertram 40), der „fluchwürdige Gottesraub" bei „unwürdigem" Genuß, die Sakramentsmystik, der Gebrauch unter einer Gestalt, und vor allem die supranaturalistische, dogmatisch-spekulative, nicht die historisch kritische, am Jüngermahl orientierte Betrachtungsweise, sowie die Nichtscheidung von Persönlich-Geistigem und Natürlich-Sinnlichem. Das Abendmahl hat jede Beziehung zu einer wirklichen Mahlzeit völlig verloren. — Zwingli steht im schroffen Gegensatz zu diesen fundamentalen Gedanken der katholischen Abendmahlslehre. Luther dagegen geht in wesentlichen Punkten mit Rom konform. So betonte Luther bewußt gegenüber Zwingli den römischen Substanzgedanken (E. A. Tischr. II 3, 108). In einem amtlichen Bescheid drang Luther darauf, einen Kaplan seines Amtes zu entsetzen, da dieser die „frevelnde Bosheit" begangen habe, einem Bauern aus Versehen eine nicht konsekrierte Hostie zu reichen und weil er gewagt habe, den Bauern, der ihn deshalb zur Rede gestellt hatte,

dadurch zu beschwichtigen, daß er ihm sagte, es komme auf den Glauben und nicht auf die Konsekration an! (E. A. Tischr. II. 3, 109 f.). Luther kann in seiner Abendmahlslehre seine Herkunft aus der katholischen Kirche nicht verleugnen. Das zeigt sich deutlich bei seiner Stellung zum Substanzgedanken und bei der gesamten Begründung seiner Abendmahlsauffassung, vom Opfergedanken abgesehen. Vielleicht wirken hier kultische Erlebnisse nach. Luther war konservativer, Zwingli fortschrittlicher und radikaler eingestellt, Luther hatte kein so ausgesprochenes Bedürfnis nach Systematik, begrifflicher Klarheit und Folgerichtigkeit, Zwingli war philosophisch und rational viel stärker interessiert. Hieraus erklärt sich zum großen Teil die Differenz, in dieser verschiedenen Einstellung zeigt sich der „andere Geist".

„Gott ist allmächtig!", und „es steht geschrieben!", das Wort „Est": das waren die Hauptargumente Luthers gegen Zwingli (vgl. Müller B. 499, 4; 11; 45; W. A. 15, 392; E. A. 53, 274; De Wette II 577 f.). Luther war sich dessen bewußt, daß auch er nichts beweisen könne, daß auch die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz nicht zu erweisen sei, sondern eben „geglaubt" werden müsse. Aber er meinte, Zwingli gegenüber wenigstens ihre Möglichkeit dargetan, und bewiesen zu haben, daß auch die Beweise der Schwärmer für die Notwendigkeit einer Leugnung der leiblichen Realpräsenz usw. nicht stichhaltig seien; und weiter wollte er nichts, analog etwa dem Verfahren Kants gegenüber den sogen. Beweisen für das Dasein Gottes. (B. A. III 396, 17 ff.). Für Luther war der „Glaube" an die leibliche Anwesenheit Christi in und mit dem Brot ein Spezialfall seines Schöpfungsglaubens (E. A. Tischr. II 3, 118), und Zwingli konnte mit Recht darin das Zugeständnis erblikken, daß nicht die Weiheworte des amtierenden Geistlichen, sondern der „Brauch und der Glaube der Feiernden die an sich ja gar nicht profanen Elemente weihe (Z. B. II 2, 29; 118—124; 130; 196 ff.). Die Impanationslehre Luthers war für Zwingli eine willkürliche „metaphysische spintisey" (Z. B. II 2, 40), die dem Altar, jenem „sacrilegischen Steinhaufen", eine Bedeutung gebe, die ihm nur in der Papstkirche zukomme: „Welcher die storchnester blyben laßt, dem kommend sy warlich wider" (Z. B. II 2, 217; 219 f.). Ferner hatte Zwingli Recht, wenn er Luther vorwarf, die Auslegung des „est" als „continet" sei keine wörtliche und buchstäbliche.

Luther hatte immer stark betont, daß der Glaube nur auf persönlich-geschichtlichem Wege, also geistig-psychisch, nicht sinnlich, dem Menschen vermittelt werde und auf diese Weise in ihm entstehe. Die Wirkung des Abendmahls verlegte er durchaus immer in das „Wort", in den Weckruf des lebendigen Gottes zu einem neuen, wahrhaft schöpferischen Leben in und aus der göttlichen Lebensfülle selbst in Christus und seinen geschichtlichen Nachwirkungen in den von ihm ergriffenen Menschen. Der Heilige Geist muß dieses Wort zum inneren Erlebnis werden lassen. Da es sich beim Abendmahl um die Personalgestalt Christi selbst handelt, da das Wort der Verheißung mit der geschichtlichen Wiederholung dieser geschichtlichen Handlung aufs engste verbunden ist, und da das Abendmahl gewissermaßen das „sichtbare Wort" darstellt (hier machte also Luther nicht den Unterschied von „visibilis" und „perceptibilis"; gegen Kohlmeyer 495), glaubte Luther den persönlich-geschichtlichen Charakter gewahrt zu haben. Auch die Vorstellung von Christi Leib, von seinem Fleisch und Blut, war ihm nicht bloß eine rein naturwissenschaftliche, sie war ihm nicht nur ein Begriff von Christi Leiblichkeit, Kreatürlichkeit, Endlichkeit und kreatürlicher Beschränktheit, sondern in erster Linie eine Ausdrucksform für die Geschichtlichkeit und die geschichtliche Einzigartigkeit der Gestalt des Erlösers selbst. Allerdings gelang es dem Reformator nicht, seine Gegner davon zu überzeugen, daß und inwiefern der Leib Christi bedeutungsvoll für die Sündenvergebung ist, die das Wesentliche am Abendmahl sein soll. Der Gedanke der leiblichen Realpräsenz und das Wort von der Vergebung der Sünde stehen in Luthers Abendmahlslehre unausgeglichen, ja konkurrierend nebeneinander. — Im Grunde lag bei dem Begriff Leib Christi der Ton für Luther auf „Christi", nicht auf „Leib". Luther wollte die Auflösung der Christusvorstellung in eine rein subjektive gedankliche Abstraktion, ihre Verflüchtigung und Verdünnung zur bloßen Idee verhindern, er wollte ihr die plastische Anschaulichkeit ein für allemal sichern, damit man nicht zu einem selbstkonstruierten Christus hinauffliege in andächtiger Kontemplation, sondern damit man ihn dort suche, wo er allein zu finden sei: in der geschichtlichen Intuition in der Gemeinschaft, in der Menschengeschichte, aus der dieses Faktum mit keiner menschlichen Dialektik wegzuleugnen ist, im Neuen Testament, in der

christlichen Tradition, in seiner Gemeinde und Kirche, in seinen wirklichen Jüngern der Gegenwart und Vergangenheit, die sein Wesen in sich tragen. Es ging Luther letztlich um die geschichtliche Objektivität und Kontinuität, um den Gedanken, daß Jesu Menschheit der Weg zu Gott sei. Hierin, es ist notwendig, dies mit aller Schärfe zu betonen, war der Wittenberger Reformator mit dem Schweizer durchaus einig (Z. B. II 2, 148 f.; vgl. Gennrich 138; Niebergall B. 45; A.Ritschl I 165 ff.; Stähelin II 176). Daher ja gerade betonte Zwingli so stark den Gemeinschaftsgedanken und begründete in ihm allein, nicht in dem individualistischen Heilsinteresse des einzelnen, die Notwendigkeit des Abendmahls als eines Liebesmahls der wirklichen Christen. Aber in der Durchführung dieses religiösen Grundmotivs schieden sich die Wege der beiden großen Reformatoren, da Luther einseitig die Passivität und Substanz, Zwingli einseitig die Aktivität und den Spiritualismus betonte. Die Akzente lagen bei beiden verschieden.

Es gelang dem unsystematischen Luther nicht, den Gedanken von dem geschichtlich-persönlichen Charakter der Erlösung und Offenbarung wirklich zu Ende zu denken und folgerichtig bei seiner Abendmahlslehre durchzuführen. Gerade bei dieser Aufgabe erwachten seine sämtlichen mittelalterlichen Interessen, und die scholastischen Grundlagen und altkirchlichen Bedingtheiten seines Denkens (der Einfluß Occams) traten in seiner Theologie wieder mit erschreckender Deutlichkeit hervor. Wenn es irgendeinen Beweis dafür gibt, daß die reformatorischen Grunderkenntnisse im 16. Jahrhundert nicht konsequent und allseitig durchgeführt wurden und die Ueberwindung der unausgeglichenen Spannung mit der kirchlichen Lehrüberlieferung nicht völlig gelungen ist, so ist es der Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther, in dem in Marburg doch wenigstens ein vorübergehender Waffenstillstand, und in der Art der Polemik ein unverkennbarer Fortschritt erreicht worden ist. So unberechtigt es auch zweifellos sein mag, aus Angst vor einer Modernisierung die mittelalterlichen Bedingtheiten Luthers zu übertreiben (Troeltsch), so erscheint es doch auch gleichfalls bedenklich und einseitig, über den die Folgezeit überragenden Momenten in Luther dessen mittelalterliche Schranken so wenig bestimmt hrevortreten zu lassen (gegen Holl), die gerade in seiner Abendmahlslehre unleugbar sein dürften. Diese aus den Zeitverhältnissen durch-

aus verständliche, aber trotzdem bedauerliche Tatsache, daß Luther, der ja zweier Zeiten Schlachtgebiet war, seine reformatorischen Prinzipien nicht folgerichtig durchführte, war wohl auch schuld daran, daß die deutsche Klassik, trotz aller Verehrung für Luther, den engeren Anschluß an das Wittenberger Reformationswerk nicht hatte finden können, und daß noch heute große Teile der gebildeten Kreise zur evangelischen Kirche keine sichere innere Stellung mehr besitzen. Auch rächte sich die Aufklärung bitter für die Inkonsequenz der Reformation. Was nun die Klassik betrifft, so findet sich in einem Briefe Schillers an Körner vom 3. 7. 1785 das erste, sehr beachtenswerte Aufleuchten einer Intuition von dem tieferen Sinn des Abendmahls, wenn Schiller dort diese Handlung als den Ausdruck einer heiligen Freundschaft versteht von Menschen, die sich auf dem Wege zur Gottheit berühren, als den feierlichen Handschlag und das Gelübde, sich in wechselseitiger Verkettung mannhaft zum Ziele fortzureißen, gemeinsam an das große Vorhaben der Natur mit der Menschheit zu glauben und der inneren Revolution zu dienen, die die Menschheit zur Totalität wahren Menschentums emporführt (Brandenburg 237). Diese Auffassung liegt in der Richtung derjenigen, die wir vertreten. —

Was im 16. Jahrhundert erreicht worden ist, kann, so groß es auch war, für das 20. Jahrhundert nicht in allen Punkten als klassische, und für alle Zeiten gültige Ausgestaltung der evangelischen Grundgedanken gelten, sondern nur als erster Anfang einer selbständigen Germanisierung des Christentums, an deren Fortführung weiter zu arbeiten die vornehmste Pflicht aller derjenigen ist, die sich dem Erbe der Reformation innerlich verpflichtet fühlen.

Zwingli hatte Luther gegenüber immer betont, daß Lehrdifferenzen unter den Gelehrten selbst in lateinischer Sprache ausgefochten werden müssen (Z. B. II 2, 18; 66; 71; 99; 115; 140). Erst als Luther zu Zwinglis größtem Bedauern die breite Oeffentlichkeit zur Richterin im Abendmahlsstreit in seinen gegen Zwingli gerichteten deutschen Schriften aufgerufen hatte, sah sich Zwingli genötigt, ebenfalls in deutscher Sprache zu antworten und an die gesamte evangelische Kirche zu appellieren. Als Luther 1528 in seinem Bekenntnis erklärte, daß diese Streitschrift gegen die „Schwärmer" die letzte sein sollte, sah Zwingli hierin ein Zugeständnis dafür, daß Luther das

Vertrauen verloren hatte, die Oeffentlichkeit für sich zu gewinnen (Z. B. II. 2, 221). —

Luther glaubte, die Objektivität Christi unabhängig von den Feiernden im Abendmahl dadurch theoretisch zu sichern, daß er den Gedanken von der substantiellen, verklärten leiblichen Gegenwart von Christi Leib und Blut, und den Gedanken von der Allgegenwart dieses Leibes mit seiner Abendmahlslehre aufs engste verband. Die Konkordienformel von 1580 nahm diese Lehren mit allen ihren scholastischen Voraussetzungen auf, und noch heute werden die Geistlichen der der Union ferngebliebenen Lutheraner auf diese Lehren eidlich verpflichtet. — Aber der Begriff Leib zerbrach Luther bei diesem systematischen Versuch vollständig. A. Dürer spürte deutlich, daß die lutherische Vorstellung vom Leibe Christi eine völlige Denkunmöglichkeit sei, die man eigentlich überhaupt nicht einmal aussprechen könne (vgl. Ebrard II 236). Auch Luther wußte das, und gerade in dieser Paradoxie des Gedankens erblickte er ein Kriterium für seinen religiösen Wert: „Der glaube mus hie die vernunfft blenden" (B. A. III 399, 9). „Credo quia absurdum!" Gehorsam soll sich der Mensch beugen unter die Autorität des Gotteswortes, dessen Inhalt ihm nicht klar wird und das ihm ein unverstandenes Mirakel bleibt. Demgegenüber betonte Zwingli mit Recht, daß nur das innerlich-verstandene Gotteswort dem Menschen helfen könne (Z. B. II 2, 202). Und in der Tat ist in der Religion nichts so verhängnisvoll als die Anerkennung unverständlicher, mehrdeutiger Gedanken. Preuß jedoch vertritt noch 1917 diesen unhaltbaren Gedanken Luthers, daß nur eben ein wahrer Christ trotz der Widersinnigkeit an den impanierten Gott glauben könne und an die Mitteilung der Sündenvergebung „im engsten geschichtlich-sinnlichen (sic! nicht: persönlichen) Zusammenhang mit dem wirklichen historischen Jesus", um dem reformerten Spiritualismus zu entgehen, und behauptet, daß diese Lehren nur mit dem Christentum selbst aufgegeben werden können (23 ff.; 26 f.). Matschoß geht sogar soweit, daß er von einer leiblichen Vereinigung, von einer „Wirkung von Leib zu Leib" spricht (205 f.). Derartigen Ansichten gegenüber erscheint es uns notwendig, den Begriff der Geschichtlichkeit rein in seiner persönlich-geistigen Dynamik gegenüber jeder, auch der sogenannten verklärten, Sinnlichkeit aufrecht zu erhalten.

Hatte Luther anfangs das Wie der Realpräsenz als religiös wertlos hingestellt und sich mit dem Daß begnügt, ja hatte er sogar die Frage nach dem Wie und Warum als eine teuflische Frage der neugierigen, ehrfurchtslosen Vernunft gebrandmarkt (W. A. 23, 247, 26 ff.), so zwang ihn doch der Gegensatz gegen Zwingli, auch auf diese Fragen einzugehen und sie dem christlichen Verständnis näher zu bringen. Bald trat diese Frage nach dem Verhältnis des Leibes zu den Elementen in den Vordergrund, und Luthers von Occam stark beeinflußten Anschauungen hierüber wurden zu einem wesentlichen Bestandteil des Dogmas vom heiligen Abendmahl, das ein jeder evangelische Christ zu „glauben" verpflichtet sein soll. Luther vertritt den Gedanken der Impanation, der Innewohnung von Christi Fleisch und Blut in den Elementen, der „Einbrödtunge des leibs Christi" (B. A. III 452, 40), ein Ausdruck, den die Gegner allerdings geprägt haben, den aber Luther sachlich durchaus verteidigt (gegen Rohnert, vgl. S. 38, A. 200 f.). Da Gott allmächtig und allgegenwärtig sei, könne er auch als in den Abendmahlselementen gegenwärtig vorgestellt werden. Das Argument der Allmacht Gottes ist auch hier Luthers Hauptbeweismittel. Zwingli betonte, daß aus der Allmacht, an der kein Christ zweifle, alles Mögliche, auch die Reinkarnation und das ganze Papsttum abgeleitet werden könne, wenn man die Schrift außer Acht lasse; aber von der Möglichkeit sei ein Schluß auf die Notwendigkeit nicht erlaubt (Z. B. II 2, 40 ff.; W. A. 30 III 138, 4; 141, 1 f.; 142) und Gott handle nicht gegen sein Wort und Wesen. Ueberhaupt berührt es seltsam, daß Luther im Abendmahlsstreit den Vernunftschluß nicht anerkennen will, während er doch selbst eifrig mit der Vernunft operiert. Luther hatte sich in seinem Bekenntnis vor aller Welt und für alle Zeiten auf seine Ansichten festgelegt und sich quasi für grundsätzlich unbelehrbar erklärt in einer Weise, die an Fanatismus grenzt. Luther hatte dort gesagt, man solle es auf eine teuflische Eingebung zurückführen, wenn er je anders lehren würde als er es in seiner letzten Streitschrift gegen Zwingli/Oekolampad getan habe (B. A. III 507, 30 ff.). Konnte er da überhaupt noch von seinen Gegnern lernen? Und hatte Zwingli so völlig Unrecht, wenn er in dieser Einstellung „zenggische eigenrichtigkeit", und Engherzigkeit und in dieser Aufforderung Luthers ein Bekenntnis seiner Schwäche sah? (Z. B.

II 2, 220 f.). Auch in Brot und Wein herrsche, sagt Luther, und regiere Christus als König; wie Christus ins Herz komme, so komme er auch ins Brot (B. A. III 454, 39; 455, 9 f.; W. A. 490, 20; vgl. Haussleiter 25). Die Eelemente werden zum Abbild der Gottmenschen und seiner Menschwerdung. Zwingli wandte mit Recht ein, was denn Christus in dem Brot wolle und solle. Christus in u n s sei wichtiger, ja allein wichtig, nicht Christus im Brot (vgl. hierzu die Abendmahlslieder, vgl. die Mystiker). Wie Christus seine Engel zu Winden und Flammen mache, sagt Luther weiter, so mache er auch seinen Leib zu Brot; ebenso wie die Engel dieser Wind und diese Flamme selbst tatsächlich seien, wie der heilige Geist die Taube und wie Christus ein „wahrhaftiger" Weinstock sei, so sei auch Christi Leib das Brot (B. A. III 458, 31 f.; 461, 3 ff.). Zwingli sprach hier von einem „kindlichen" Irrtum Luthers und von „unglychnussen", die ihn gerade in der symbolischen Auffassung bestärkten (Z .B. II 2, 40; 49). Ja aus der Verbindung mit den „ins Wort gefaßten" Elementen bekomme, sagt Luther, dieser Leib ein neues Wesen, er bleibe nicht gewöhnliches Brot, sondern er verwandle sich, er werde zum „Fleischbrod odder leibsbrot", zum „Blutswein", zu einem „sacramentlich wesen", einer sakramentalen Einheit mit zwei unterschiedlichen Wesen, also doch zu einem Abbild des Gottmenschen (B. A. III 460, 1; 461, 15; 462, 31 ff.). Die Impanation wird eine Fortsetzung der Inkarnation (E. A. 32, 413). Nicht daß das Wort F l e i s c h wurde, ist jedoch das Wesentliche im Christentum, sondern daß es M e n s c h wurde. Das „Fleisch" ist ein Stück Welt und Natur, ist kosmisch, nicht spezifisch menschlich. Daß in Christus das Heilige als Mensch, als menschliche Persönlichkeit in die Geschichte eingetreten ist, das allein ist das Entscheidende. Wo dieser Tatbestand nicht begrifflich klar erfaßt wird, wird vor allem in Zeiten religiöser Auflösung das Wesen der christlichen Religion nur zu leicht verfälscht, und es entsteht eine Kult- und Sakramentsreligion mit ihren in mystisches Helldunkel getauchten Weihehandlungen, in denen sich die uralten Laute primitiver, und daher so überaus populärer Naturreligion mit magischer Kraft geltend machen (vgl. Katholizismus, Christengemeinschaft). In Luthers Abendmahlslehre lebt noch etwas von dem Schauer antiker Mysterienreligion und katholischer Kultreligion. Nicht die Betonung des „konkreten, fleischgewordenen Geistes, der in persönliche Glauben

unser wird" (gegen E. Seeberg 52 f.), der konkreten Geschichtsbezogenheit, ist das Wesentliche am Abendmahl, wie es Luther im Gegensatz zu Zwingli auffaßte. Himmel und Erde durchdringen sich „sakramental", in der Sphäre des Unpersönlichen, Magischen. Da aber diese „konkrete" Geschichtsbezogenheit sein eigentliches Motiv ist, spürt Luther diese Inkonsequenz deutlich, aber es gelingt ihm nicht, trotz stärkster Betonung des „Worts", den persönlich-ethischen Charakter der Feier unzweideutig herauszustellen, da er den Substanzbegriff beim Inkarnationsdogma beibehält. Dadurch gefährdete er den persönlich-seelischen Charakter des religiösen Grundverhältnisses, auf den doch dem Reformator im Grunde alles ankam. Das hatte Zwingli mit sicherem Instinkt herausgefühlt. Daher machte er den Einwand, daß sich ein schlichter Christ unter einer „sakramentliche Gegenwart", von der die Schrift nichts wisse, usw. nichts vorstellen könne, und daß Luthers Lieblingsausdruck „ins Wort gefaßt", „in, mit und unter" völlig unverständlich und irreführend sei, denn das Wort wirke nie sakramental magisch, objektiv, unabhängig von der Person, dem Subjekt, nicht losgelöst von der psychologisch-geschichtlichen Vermittlung (Z. B. II 2, 196; 217). Ja der Schweizer sah gerade in Luthers Ausdruck „sacramentlich" — mit Recht — einen Beweis für die tropische Exegese (Z. B. II 2, 131). Diese sakramentale Einheit soll nach Luther weder eine natürliche noch eine persönliche, sondern eine förmliche, jedenfalls eine w i r k l i c h e Einheit sein. (B. A. III 458 f.). Wer dieses Abendmahlsbrot mit den Zähnen und der Zunge zerdrücke, der zerdrücke mit den Zähnen und der Zunge den Leib Christi, (Humbert), und Luther nimmt den Papst Nikolaus gegenüber Berengar in Schutz. Er sagt, er könne nur wünschen, daß alle Päpste in allen Stücken so christlich gehandelt hätten wie dieser Papst (!), der von Berengar das Bekenntnis verlangt habe, daß man mit den Zähnen den wahrhaftigen Leib Christi zerdrücke und zerreibe (B. A. III 460, 11 ff.). Noch im Jahre 1534 gab Luther Melanchthon eine Instruktion zu einer Unterredung mit Bucer mit, nach der er die Anerkennung dafür verlangen solle, daß Christi Leib im Abendmahl „mit den Zähnen" zerbissen werde (De Wette IV, 572). Für die Feinheit des zwinglischen Gedankens, Fleischliches und Geistiges, Sinnliches und Geschichtlich-Persönliches, zu scheiden, fehlte anscheinend Luther einfach das Verständnis.*

Luther wirft Oekolampad und Zwingli Uneinigkeit vor und sieht in dieser den Beweis für ihr Unrecht, gesteht aber in derselben Schrift, daß beide doch im Grunde einig seien (vgl. Z. B. II 2, 100 f.). Luther „glaubte", daß Christi Leib beim letzten Jüngermahl über Tische gebrochen, zerstückelt, zerbissen, gekaut und „verschlungen" wurde, aber er sieht sich selbst zu dem Geständnis gezwungen, daß mit dieser wörtlichen Auslegung doch „starke" Anforderungen an die menschliche Phantasie gestellt werden (B. A. III 486, 36 ff.). Becher und Wein sollen gleichfalls mit Christi Blut ein Ding und ein Wesen geworden sein! (B. A. III 490, 40 f.; 491, 12 f.). Der Leib Christi und sein Blut sei ein Stück der Person Christi (B. A. III 496, 31 ff.). Jeder Wein sei Gottes Wein, jedes Brot sei Gottes Brot, vermöge der göttlichen Allmacht sei der Leib Christi auch in Brot und Wein, seine Realpräsenz sei also nur ein Spezialfall seiner Ubiquität, der aber durch die Einsetzungsworte eine besondere Weihe erhalte (W. A. 23, 111, 29 ff.; 137 f.). Gott sei eigentlich in allen Speisen, in jeder Mahlzeit könne man ihn „also" essen, denn da sei er „auch freylich nahe gnug bey"; jede Mahlzeit könne infolgedessen zu einem Herrenmahl werden (W. A. 23, 151, 25 ff.; 231, 23 f.; 259, 23 ff.). Hier kommt der Gedanke des Abendmahls als einer wirklichen und spezifisch christlichen Mahlzeit bei Luther — allerdings nur vorübergehend — zu klarem Bewußtsein, und das besondere Wunder des kirchlichen Abendmahls tritt zurück. Hier bietet sich ein Anknüpfungspunkt. Aber es ist dann ganz unverständlich, wenn Luther sich gegen den Vorwurf des Kapernaitismus dadurch zu wehren sucht, daß er bei dem mündlichen, leiblichen Genuß des Leibes Christi den grob sinnlichen, profanen von einem verfeinert sinnlichen Genuß unterscheiden wollte. Die Schrift kennt einen solchen Unterschied nicht, und bei jeder Mahlzeit bleibt der Gläubige ein Christ und empfängt die Nahrung mit Danksagung aus Gottes Hand (s. S. 60; 144 ff., 147 ff.).

Luther betont, daß, wenn Christi Fleisch am Kreuz dem Menschen nütze, es gleichfalls nützlich sei, wenn man es im

*) Hier muß auch die Feststellung gemacht werden, daß die Konkordienformel eine geschichtliche Unwahrheit ausdrückt, wenn sie behauptet (Müller B. 543,21), die Sakramentierer schieben Luther mit Unrecht, ja gegen besseres Wissen und Gewissen, die Meinung unter, man müsse Christi Leib »zerbeißen«. Es berührt seltsam, daß trotz dieser falschen Behauptung die F. C. Luthers Bekenntnis zur Lehrautorität erhebt (Müller 540,5; 568; 655,41; 667 u.a.m.

Abendmahl verspeise (W. A. 23, 179, 5 f.). Derselbe Leib Christi, der über die Erde wandelte, der in seiner Mutter Leibe heranwuchs, der für uns gekreuzigt wurde, der auferstandene und verklärte Leib Christi, der im Himmel zur Rechten Gottes throne und allgegenwärtig sei, (also der geschichtliche) werde „mit Fleisch und Bein" (sic! s. u.) mündlich und geistig bei der Feier des Abendmahls in der Kirche vom amtierenden Geistlichen dem gläubigen oder ungläubigen Kommunikanten mit den frommen oder bösen Händen in Brot und Wein, in dem er auf unsichtbare, unaussprechliche und wunderbare Weise gegenwärtig sei, dargereicht zur geistig-leiblichen Speise (W. A. 23, 205, 4 ff., 257, 20 ff.; 261, 27 ff.). Die wunderbare Zeugung des Leibes Christi unmittelbar durch den heiligen Geist, also die Jungfrauengeburt, also einen übernatürlich gewirkten Naturvorgang führt Luther als Beweis dafür an, daß Christi Fleisch ein ganz besonderes Fleisch geistlicher Art, Geist in sinnlicher Anschaulichkeit und Greifbarkeit sei, da es für den Menschen reinen Geist ohne den „sinnlichen Anblick", ohne die Leiblichkeit (nicht=Person!), als seinen Träger, nicht gebe (B. A. III 454, 16 ff.; W. A. 23, 197, 9; 201, 25 ff.). Christi Leib sei wegen der übernatürlichen Erzeugung eigentlich kein normaler Leib wie wir ihn besitzen, denn von keinem Menschen rede die Schrift „also". Er sei aus Geist geboren und daher „allein ein geistlich fleisch fur allen" (W. A. 23, 201, 25 ff.; 203, 14 ff.). Er nehme also eine Sonderstellung innerhalb der menschlichen Gattung ein, „Ein Gottesfleisch, Ein geistfleisch ists. Es ist ynn Gott und Gott ynn yhm" (W. A. 23, 243, 36), ihm kommen Eigenschaften zu, die man von keinem anderen Menschenleibe aussagen kann. Der Leib sei ein Stück vom „ganzen Christus", und wer Christum in einem Stück oder Artikel wirklich leugne, der vergreife sich an Christi und Gottes Ehre und Majestät und leugne den „ganzen Christus" und verliere ihn völlig, wie das bei den Anhängern Zwinglis der Fall sei (W. A. 23, 251, 31 ff.; 253, 18 ff.). Inneres und Aeußeres hänge eng mit einander zusammen (W. A. 23, 263, 10). Christus und der Leib Christi sind für Luther völlig untrennbar voneinander.Der vieldeutigeAusdruck „Leib" ist für Luther im Grunde eine Bezeichnung für die Personalgestalt des Erlösers, für Zwingli dagegen etwas Stofflich-Sinnliches. Wer einen Bissen von Christi Fleisch nehme, der nehme damit ewiges Leben und Seligkeit in sich auf, die im Fleisch enthalten sei,

allerdings müsse man daran „glauben" (W. A. 23, 251, 22 f.). Luther will von reiner Innerlichkeit und Unmittelbarkeit, also von Spiritualismus beim Abendmahl nichts wissen. So sagt er 1527 von Christi Leib: (W. A. 23, 261, 27 ff.:) „so ists dennoch ein leib und ein eußerlich leiblich ding, das bein und fleisch hat, welches kein geist hat" und: „so müssen sie (sc. Zwingli und seine Anhänger) Christum auch nicht geistig essen, denn sie essen doch fleisch und bein (!). Was ists fur ein unterschied? Ja was ists besser, das sie mit der seelen fleisch und bein essen denn das mans mit dem munde isset? Ists ym munde nicht nütz, wie kans in der Seelen nütze sein, weils allenthalben dasselbige fleisch und bein ist? Aber sie wollen eitel geist haben: den haben sie auch, das ist den teuffel, welcher hat widder fleisch noch bein." Wenn man sich diese doch recht massiven (vgl. Chr. W. 17, 925), nur aus dem Verlangen nach geschichtlicher Realpräsenz verständlichen, krass realistischen Vorstellung Luthers vergegenwärtigt, so wird man zugeben müssen, daß der häßlich-profane Spott, zu dem sich der feiner denkende Zwingli bei der Lektüre derart scharf pointierter Stellen im Eifer des Gefechts hinreißen ließ, in Luthers Aeußerungen immerhin einen Anhaltspunkt fand. — Luther war durch die Vermittlung des Staupitz, nicht durch bloße Schriftlektüre, in Lebensgemeinschaft mit dem rettenden Gotteswillen gekommen (vgl. Scheel 44, 81, 4 f.; 47, 89, 3 f; 49, 12 f.). Seitdem erlebte er es, daß Christus im Glauben wirklich gegenwärtig ist als „mein Gesell, mein Bruder mein Fleisch und Blut" (E. A. 15, 432). Voll und ganz, gewissermaßen mit „Leib" und Seele hängt Christus mit dem Glaubenden zusammen und bildet mit ihm eine unauflösliche Lebenseinheit, „ein Kuche", wie Luther sagt. Christus ist realpräsent im Glauben: „Ein Fleisch und Ein Leib durch eine innerliche Verwandlung unserer Sünde in seine Gerechtigkeit" (Walch IV 859; vgl. A. Ritschl I 193). Das war ihm eine unumstößliche Gewißheit, kein Als-ob. Seine Worte vom mündlichen Genuß des Leibes Christi sollten letztlich nur diese wirkliche, unaufgebbare Verbindung mit Christus im Glauben zum Ausdruck bringen. Aber Luther erkannte nicht, daß auch Zwingli in derselben Gewißheit lebte, und er beging den verhängnisvollen Fehler, diese persönliche Realpräsenz im Glauben beim Abendmahl als leibliche zu bestimmen und von derjenigen außerhalb des Abend-

mahls zu trennen, obwohl doch nicht der verklärte Leib Christi im Gläubigen fortlebt, sondern sein Geist, sein inneres Leben und seine Person, und obgleich doch die Begriffe „Leib und Blut" ihm nur dazu dienten, den Gedanken der tatsächlichen Gegenwart Christi und der realen Verbindung von Christus und Christ zu veranschaulichen. Das hat Zwingli anscheinend nicht klar durchschaut. Diese begriffliche Unklarheit war schuld daran, daß Luther und Zwingli in Marburg zu keiner Verständigung gelangten. Luther glaubte, dem vermeintlichen Als-ob Zwinglis die Gewißheit seines „Ist" drastisch entgegenstellen zu müssen. In Wirklichkeit waren aber beide Reformatoren einig in der Ueberzeugung von der wirklichen Gegenwart des geschichtlichen Christus, der Person Christi im Glauben, im Herzen der Gläubigen, und infolgedessen auch bei der Abendmahlsfeier. Sie konnten sich in Marburg nur nicht einigen über das Wie dieser Gegenwart in den Abendmahlselementen, eine Frage also, die doch selbst Luther als verhältnismäßig unwesentlich hinstellen konnte! (vgl. Marb. Art. 15. W. A. 30 III 170, 5 ff.; 117, 15 ff.; 131, 5 f.). Es fehlte im Abendmahlsstreit die klare Terminologie. Luther betonte zu stark die Vernunftwidrigkeit der Glaubensaussagen (Occam) und ließ sich auf scharf pointierte Fragestellungen nicht ein. Diese Dinge sind aber für den Fortschritt jeder Diskussion unerläßlich. — Luther wußte genau, daß die dinglichen Wunder der Sakramentsgnade keine Gewißheit geben und daß der Christ vom Glauben und nicht von den kirchlichen Gnadenmitteln lebt. Nach Luther wird der Mensch Gott recht, wenn er herzliches Vertrauen faßt zu dem in Christo gnädigen Vatergott, und nicht wenn er das sacrificium intellectus bringt und die leibliche Realpräsenz Christi in den Abendmahlselementen durch heroischen Willensentschluß in demütigem Gehorsam anerkennt. Er betonte immer, daß das schöpferische Gotteswort, das im Leben Jesu und der Seinen den Menschen persönlich als geistig-geschichtliche Wirklichkeitsmacht anspricht und bezwingt, das alleinige „Gnadenmittel" ist. Sola fide, Christus der alleinige Mittler zwischen Gott und Mensch. Wir müssen diese Motive und Prinzipien des Reformators in einer Terminologie durchzuführen uns bemühen, die jedes Abgleiten in katholisch-sakramentale oder spekulativ-mystische Anschauungen ausschließt. Nur dann werden wir beiden Reformatoren gerecht.

Denn gerade in der eindeutigen Terminologie, bzw. in ihrer entschiedenen Forderung liegt das Verdienst Zwinglis um die evangelische Abendmahlslehre. Nur unter diesem Gesichtswinkel kommen wir zu einer Zusammenschau der beiden Geistesheroen der deutschen Glaubensgeschichte und damit auch zu einer wirklichen Union, von der die Zukunft des Protestantismus in nicht geringem Maße abhängen wird. —

Für Luther war Christus selbst in seiner göttlichen Lebensfülle, in seiner Vitalität, gleichbedeutend mit Christi Leib. „Christi Leib" war ihm ein Ausdruck für den geschichtlichen Erlöser. Für Zwingli war „Leib" ein Ausdruck für die Sinnlichkeit und Kreatürlichkeit. Deutlich spürt man bei Luther das Bestreben, die Vorstellung des geschichtlichen Jesus mit der Vorstellung vom erhöhten Herrn auszugleichen. Für diesen Versuch war aber der Begriff Leib ganz und gar ungeeignet. Die dogmatischen Vorstellungen vom erhöhten Christus wurden auf den geschichtlichen Christus, und umgekehrt, übertragen. Gerade um das Wort „ist" aufrecht zu erhalten, bezieht Luther den Leib Christi im Abendmahl auf den verklärten Leib, was aber am ursprünglichen Jüngermahl, das Luther doch als Maßstab hinstellte (E. A. 27, 143), keinen Anhaltspunkt finden dürfte. Es wurden Aussagen über den verklärten Leib Christi gemacht, von dem doch kein Mensch etwas wissen kann, abgesehen davon, daß die neutestamentlichen Auffassungen hierüber keineswegs dogmatisch unzweideutig fixiert vorliegen und dadurch allerdings Luther sowohl als Zwingli Anhaltspunkte boten. — Der Inhalt des Abendmahls war für Luther die Vergewisserung der Sündenvergebung. Diese Sündenvergebung hat nach Luthers Lehre Christus am Kreuz erworben. Im Abendmahl ißt und trinkt der Feiernde aber das Fleisch und Blut des verklärten Leibes Christi. Der gekreuzigte und der verklärte Leib müssen also identisch sein, der geschichtliche Christus am Kreuz und der verklärte Christus im Abendmahl, der geschichtliche Leib und das geschichtliche Blut, das den Menschen mit Gott versöhnt, müssen in den Elementen substantiell enthalten sein, um die Gewißheit des Heils sinnlich zu kräftigen. Der geschichtliche Leib existiert aber nur noch als verklärter Leib, in dem das auf Golgatha vergossene Blut — in verklärter Gestalt — enthalten sein muß. (Alle diese Gedanken hängen aufs engste mit der scholastischen Satisfaktionslehre zusammen, die das religiöse

Grundverhältnis als rechtliches bestimmt, und gegen die Luther eine instinktive Abneigung hatte. E. A. 11, 306.) Damit ist aber die Geschichte selbst entwertet, denn erst die Verklärung des Leibes macht ja die Erlösungstat Christi für den Gläubigen wirksam. Die einheitliche Persönlichkeit Christi fällt begrifflich in den geschichtlichen Jesus und den verklärten Christus auseinander, die Substanz des verklärten Leibes verbindet beide, und sie, also etwas A-Historisches, Unbekanntes-Ungewisses, Stoffliches, wird n e b e n dem ethisch Persönlichen des Wortes, neben dem Geschichtlichen, dem Kreuzestode, bedeutungsvoll für das religiöse Leben und seine Gewißheit (vgl. Jäger 28). Der unter dem Bann und Fluch von Sünde und Schuld leidende Mensch muß nun erst davon überzeugt sein, auf Grund der Einsetzungsworte, daß Christi Leib, der mit dem gekreuzigten identische verklärte Leib, wahrhaftig „in, mit und unter" Brot und Wein Gläubigen und Ungläubigen zur Speise gereicht werde, dann ist er erst „würdig" zum Empfang der Vergebung, dann erst hat er Zugang zu Gott und Gemeinschaft mit Christus. Das bedeutet eine unerträgliche Mehrbelastung der Vernunft, einen Umweg, eine Verdunklung der einfachen Tatsache, daß der, der der Treue und Güte Gottes vertraut, in diesem Vertrauen dem Bann der Sünde und Vergänglichkeit entrückt ist und im ewigen Leben steht. Luthers Glaubensbegriff, das gestaltende Prinzip seiner Abendmahlslehre wird durch spitzfindige scholastische Gelehrsamkeit gebrochen und steht im Widerspruch zur leiblichen Realpräsenz. Die Sündenvergebung, die dem Abendmahl nach Luther seinen Sinn gibt, wird von einem Dogma über das Abendmahl (leibl-Realpr.) abhängig gemacht, ein Gedanke, der der Botschaft Jesu durchaus fremd ist. Somit erweist sich die liebliche Realpräsenz bei folgerichtigem Denken als völlig ungeeignet und zweckwidrig, um die Bedeutung des gekreuzigten Christus für den Menschen — wie es Luthers Grundabsicht war — plastisch zu veranschaulichen und zu vergewissern. — Indem Luther glaubte, die geschichtliche Objektivität und Kontinuität sicherzustellen dadurch, daß er in scholastischer Dialektik operierte, was Melanchthon abstieß und Zwingli stutzig machte, zerbrach ihm dieser Begriff selbst, und er wurde zu einem völlig paradoxen Gebilde, wie Zwingli ironisch sagte: entsprechend etwa einem „hölzernen Eisen". Die Phantasie bemächtigte sich dieses Begriffes, und die Kult- und Sa-

kramentsmystik und -magie, das mysterium tremendum, mußte wieder in die evangelische Kirche eindringen und ist aus ihr bis auf den heutigen Tag noch nicht verschwunden.

Luthers Versuch, auf dem Wege über die leibliche Realpräsenz usw. die Objektivität der Abendmahlsgabe zu sichern, zeigte im Gegenteil, wie diese auf dem von ihm eingeschlagenen Wege gefährdet wurde, und wie gleichzeitig das reformatorische Verständnis vom Glauben bedroht war. Dadurch daß Luther das Inkarnationsdogma in feste Verbindung brachte, gefährdete er die Geschichtlichkeit Jesu selbst und löste den Begriff des Leibes Christi auf, ja die Gefahr bestand, daß Christus ja eigentlich gar kein wirklicher Mensch war, und die doketische Vorstellung lag nahe (was Zwingli deutlich erkannte Z. B. II 2, 183), daß er nur einen Scheinleib besessen hatte. Christus wurde den Menschen entfremdet, denn der Erhöhte hat keine Beziehung zur Geschichte. Das Verhältnis des im Abendmahl genossenen verklärten Leibes zu dem Leib Christi = Gemeinde wurde vollends verwirrt. Die Entfremdung des geschichtlichen Erlösers wurde außerdem noch verstärkt durch die Gleichsetzung des geschichtlichen Jesus in seiner irdischen Leiblichkeit mit dem Erhöhten im Anschluß an neutestamentliche Wunder Jesu (seine Verklärung, sein Wandeln auf dem Meer u. a.). So geriet Luther in Widerspruch mit seiner klaren Vorstellung davon, daß uns gerade in der vollen Menschlichkeit und Erniedrigung Jesu der rettende Gott selbst ergreift. Vor allem aber müssen alle derartigen Spekulationen, die die menschlichen Erkenntnisgrenzen überschreiten (weshalb sie Luther eben „glaubte") und die daher unbrauchbar sind, in ihrem Wert in Frage gestellt werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Jesus selbst bei seiner Verkündigung auf sie auch nicht den geringsten Wert gelegt hatte (was wiederum Zwingli betonte), sondern daß es späteren Geschlechtern vorbehalten blieb, ihnen diese Bedeutung zuzuerkennen. Andrerseits mußte das Verständnis vom christlichen Glauben durch die Annahme der leiblichen Realpräsenz gefährdet werden. Denn Glaube war jetzt nicht mehr das persönliche Vertrauen des Menschen zu dem Vater Jesu Christi, die Gewißheit des gnädigen Gottes und die unerschütterliche Zuversicht auf seine Treue und seinen unwandelbaren Heilswillen, seine Herrschaft sieghaft aufzurichten. Sondern der Glaube wurde gleichzeitig und hauptsächlich das blinde, „my-

stische", auf unverstandene Autoritäten hin entschlossene Fürwahrhalten von Dogmen und Worten über Gott, Christus, sein Verhältnis zu den Abendmahlselementen, zum Menschen und der Welt, der Gehorsam gegen das Gotteswort, das seinen unbedingten Geltungsanspruch nicht durch die persönliche Erfahrung seiner Wahrheit und seiner umgesaltenden und neuneuschaffenden Kraft vor dem aufrichtigen Gewissen innerlich erwies. Die Autonomie wurde gefährdet. Der evangelische Glaube wurde, wogegen Zwingli entschieden protestierte, zum Entschluß, sich bestimmte Lehren anzueignen. Glaube wurde zur opinio (W. A. III 114, 15 f.). Luther glaubte an die leibliche Realpräsenz, weil er im Glauben die Macht der persönlich-geistigen Gegenwart Christi erlebte, d. h. aber, das Dogma von der leiblichen Realpräsenz ist sekundär, und doch verfocht er dieses Dogma, als ob es sich um Sein und Nichtsein der göttlichen Vergebung handle. An die Stelle des „Wesenschristentums" trat das „Bewußtseinschristentum" (Joh. Müller), das Wesen des Christentums wurde getrübt. Das Wirken der göttlichen Gnade wurde abhängig gemacht von der Anerkennung zahlreicher Dogmen über die Existenz Christi vor der Geburt und nach dem Tode, über die wir nichts wissen können, die nicht durch sich selbst gewiß sind, und über die wir nur „Gewißheit" bekommen können auf Grund von Autoritäten oder von Rückschlüssen aus dem persönlichen Eindruck, den wir von dem Leben Christi in der Geschichte und seiner psychologischen Wirkung auf unser Inneres gewinnen. Unpersönliche Dinge und Elemente als sog. sakramentliche Einheit sollen die Träger sein für das heilige Christusleben selbst. An die Stelle der persönlichen Vermittelung und neben sie tritt die unpersönliche, rein objektive, physische, kosmische, sakramentale (hieran knüpft in der Gegenwart die von Rittelmeyer geleitete Christengemeinschaft in der Menschenweihehandlung an). „Gnadenmittel" sind nicht mehr Personen, persönliches Leben, an denen sich das eigne persönliche Leben entzündet (das Glaubensleben der Schrift, Christus, die Heiligen, Staupitz z. B. u. a. für Luther), sondern heilige Handlungen, bei denen Brot und Wein und die mit ihnen verknüpften spekulativen Vorstellungen doch letzlich die entscheidende Rolle spielen. Ein Ritus, bei dem alles auf den „stiftungsmäßigen Vollzug" ankommt (vgl. Rohnert A. 8), ein kultischer Akt, tritt an die Stelle des persönlichen Wortes und der Gemeinschaft, die fak-

tisch doch nur eine untergeordnete Rolle spielen. Der persönliche Charakter der Gnadenvermittlung, den Luther stets mit aller Energie betont hatte („verbum visibile") kam in Luthers Abendmahlslehre zu kurz, da er in ungelöster Spannung stand zur gesamten dogmatischen Lehrüberlieferung. Die hyperphysische Substanz, der stiftungsmäßige, kirchlich korrekte Vollzug machte die Sakramente der Heilsanstalt zu Trägern der übernatürlichen Christuskraft. Damit ist der katholische Standpunkt wieder erreicht, und die reformatorische Grundanschauung von Christus als dem alleinigen Mittler und das „sola fide" wird z. T. aufgegeben. Die Gnade wurde doch wieder zu einer „gratia infusa", und die Notwendigkeit der psychologisch-ethischen Vermittlung trat zurück. Dadurch wurde Luthers Lehre unübersichtlich und für den Laien vor allem äußerst gefährlich. Das Abendmahl wurde zum Gnadenmittel, nicht eigentlich wegen der Geschichtlichkeit und Wertfülle dieser Weihehandlung, sondern wegen der Einsetzungsworte und des göttlichen Befehls, dem man Gehorsam schuldet, und weil es Gottes Wille sei, daß man leiblich-geistig ein so jedes menschliche Vorstellungsvermögen übersteigendes „sakramentliches Wesen", den Leib Christi, genießen solle, um dadurch in der Gewißheit des gnädigen Gottes und der Gotteskindschaft gestärkt zu werden. Das erkannte nicht nur Calvin, sondern durchaus und zuerst Zwingli (gegen Ebrard II 418). Wir können nicht anerkennen, daß „Luthers Deutung des Abendmahls vor der metaphysischen Geschichtserkenntnis" in dem Maße Recht hat, wie es im Gegensatz zu Zwingli behauptet wird, da Luther den Substanzgedanken nicht so entschieden hat fallen lassen wie Zwingli. Wenn Luther auch einen „sicheren Instinkt" für die „Realisierung des Historischen" gehabt hat, so folgte er doch diesem Grundinstinkt bei der rationalen Gestaltung der Abendmahlslehre nicht in dem Maße wie Zwingli, er führte sein Prinzip nicht folgerichtig durch. Diese Inkonsequenz Luthers hängt mit den im Zeitalter der Reformation allgemein geltenden Anschauungen vom Wesen der Geschichte und den später (s. S. 72 f.; 87 f.;) zu erörternden sprachlichen Schwierigkeiten bei der begrifflichen Fassung der geschichtlichen Realpräsenz, um die beide Reformatoren rangen, zusammen. An diesen zeitgeschichtlichen Hemmungen scheiterte die Marburger Konferenz, über der ja eine gewisse

Tragik waltete. Die „konkrete Sichtbarkeit der geschichtlichen Wirklichkeit und Gegenwart Jesu ... im Abendmahl" war Luther noch untrennbar von dem mit der leiblichen Realpräsenz gegebenen spekulativen Ideenkomplex (substantialiter, naturaliter ...), dem Zwingli sein entschlossenes Nein gegenüberstellte, eben weil ihm der Begriff „Leib Christi" ungeeignet erschien, um die „Dynamik" der ethischen Personalgestalt des Erlösers zum klaren Ausdruck zu bringen. Der Begriff „Symbol" und „Wesen" erschien ihm hierfür als zweckmäßiger (gegen Bornhausen I 138 f.; vgl. S. 52 ff.).

Der Kirchenbegriff von der Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen wurde von Luther in der Abendmahlslehre im Gegensatz zu seinen früheren Aussagen supranaturalistisch in der Richtung auf die Lehr- und Sakramentskirche hin umgebogen und eingeschränkt, ihr Anstaltscharakter trat immer deutlicher hervor. Die Sakramente konkurrieren jetzt mit dem Wort, mit dem sie nur durch Umbiegung des Glaubensbegriffs in gehorsame Anerkennung des Dogmas über das Abendmahl, durch das vieldeutige „ins Wort gefaßt", gewaltsam zusammengehalten wurden, in Wirklichkeit bedeuteten sie ein Plus neben dem Wort (vgl. Kohlmeyer 471), das sich nicht als stark genug erwies, um den persönlich-geschichtlichen Charakter des Herrenmahls zu wahren, es wurde eine Art unpersönlicher, supranaturaler Substanz. Der physisch-dingliche Charakter des Abendmahls wurde immer stärker, und die ungeheuerlichen, einem Laien vollends unverständlichen Vorstellungen gaben dem mit der Beichte eng verbundenen Abendmahl einen düsteren, ernsten Charakter, Tabu-Vorstellungen verbanden sich mit ihm (Bornhausen III 73) und näherten es dem Mysterium tremendum (vgl. Steinbeck 404; Jäger 29). Diesen Charakter, der durch den im Jüngermahl keinen Anhalt findenden Gerichtsgedanken noch verstärkt wird (vgl. Steinbeck 406), hat „das Sakrament des Alters" im Protestantismus bis auf den heutigen Tag trotz allem behalten (Kahnis sieht darin einen Vorzug: 168), wofür der verhältnismäßig schwache Besuch, dessen Motive noch obendrein nicht immer die reinsten sind, und vor allem das Konfirmationserlebnis, nicht der einzige und schwächste Beweis sein dürfte (vgl. Niebergall B. 37; Spitta 330 ff.). Die Vorstellung vom leiblichen Genuß des Leibes Christi muß für jeden Menschen

mit feinerem Gefühl eine ungeheuerliche Zumutung bedeuten, und der Gedanke, daß der „unwürdige Genuß" dem Teilnehmer zum Gericht wird, muß noch obendrein zum geistigen Terror und zur Seelenquälerei schlimmster Prägung entarten, so wenig das alles auch im Sinne Luthers gelegen hat (vgl. hierzu: Baumgarten 14 ff.; Joh. Müller 104 ff.; Weinel 201). Die Christus-Materie wurde durch diese tabuartige paulinische Gerichtsvorstellung zum Richter der Seelen, eine Vorstellung, die Luther einst als den Fundamentalirrtum Roms mit solcher Leidenschaftlichkeit bekämpft hatte (vgl. Scheel 21, 30 f.; 24, 22 f.; 30 ff.; 26, 25; 27, 14 ff.; 36, 40 f.).

So lehrt Luthers Stellungnahme im Abendmahlsstreit mit Zwingli, daß die Objektivität der Abendmahlsgabe nicht durch den Gedanken der leiblichen Realpräsenz Christi und seiner dogmatischen Folgen begründet werden kann (vgl. Keim 94), sondern allein in der Geschichtlichkeit des Erlösers selbst. Es kommt also alles darauf an, diese „Geschichtlichkeit" rein zu erfassen und durchzuführen, und das Abendmahl als „symbolischen Verkündigungsakt", als Verbum visibile, als eine sinnbildende Form der Wortmitteilung unter Wahrung des geistigseelischen Grundcharakters zu würdigen (vgl. Wendt II 443). Wir sind der Ueberzeugung, daß nur eine derartige Abendmahlsauffassung sich theologisch begründen läßt und daß nur sie wahrhaft in der Konsequenz derjenigen Luthers und Zwinglis liegt. Doch ehe wir hierin fortfahren, ist es notwendig, noch einige Worte über Zwinglis symbolische Deutung im Gegensatz zur wörtlichen Auslegung Luthers zu sagen und die Meinung der Reformatoren kennen zu lernen über den ursprünglichen Sinn des geschichtlichen Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern in jener Nacht, da er verraten wurde.

Zwinglis Abendmahlslehre. Die Vorstellungen der Reformatoren vom Jüngermahl.

War der thüringische Bauernsohn und frühere Mönch Luther in der Abendmahlslehre mehr theologisch-dogmatisch orientiert, so der Humanist und Schweizer Zwingli mehr kirchlich-ethisch (Gemeinde). Für Zwingli waren die Ideen

einer Reformation der gesamten Kirche, der Reinheit der religiösen Vorstellungen und einer Regeneration des gesamten Volkstums aufs engste miteinander verbunden und schon von Anfang an — anders bei Luther — die leitende Voraussetzung seiner gesamten Tätigkeit. Der reinen Innerlichkeit gegenüber betonte er von Anfang an mit aller Schärfe den Gedanken der christlichen Ethik, Lebensgestaltung und Organisation. Zwingli war weltoffener, hatte mehr historischen und politischen Sinn und ein lebendigeres Gefühl für die Pflichten des Christenmenschen innerhalb des gesamten Kulturzusammenhangs des völkischen Lebens. Er hatte ein stärkeres systematisches und philosophisches Interesse an der Ausbildung einer einheitlichen Lebensanschauung. So wurde er der „Urheber eines höheren Geisteslebens in der Schweiz" (Mörikofer II 491).

Seit dem Jahre 1524 hatte Zwingli radikal mit dem Gedanken der Sakramente als Gnadenmittel gebrochen. Der Glaube war ihm weder eine opinio, noch eine imaginatio, noch eine scientia (Z. A. III 760, 10 ff.), sondern eine rein geistig-ethische Lebenshaltung und -Einstellung der Seele, das bedingungslose Vertrauen auf Gott, den einzig Guten, den Vater Jesu Christi. Durch nichts Aeußeres, Physisches werde er geweckt oder gestärkt, an nichts Dingliches, Unpersönlich-Kreatürliches, an keine Heilsanstalt sei der Gottesgeist gebunden, sondern er sei Gnadengeschenk, innere Neugeburt, eine Bestimmtheit des inneren Lebens durch die Gestalt Jesu Christi, ein Leben in und aus Gott in Christo, das die Verzweiflung des Menschen in das beglückende Lebensgefühl der Gotteskindschaft umwandle. Nur Gott befreie das seiner Schuld bewußte und an seiner eigenen Kraft verzweifelnde Gewissen und gebe ihm die Kraft und den Mut, sich in der Welt als Jesu Jünger zu behaupten; Christus allein vergebe, d. h. er zerstöre die Sünde (delet) (Z. A. III 759, 19 ff.; 760, 10 ff.; 788, 13; 803, 29). Nur ein schwacher Glaube könne nach Garantien, sinnlich-kratürlichen Stützen und objektiven Zeremonien, die doch immer unvollkommen bleiben, verlangen, und auf sie vertrauen (so hatte auch Luther im Grunde gedacht, denn er wollte keine Kultreligion, aber er zog daraus im Abendmahl nicht die Konsequenzen; anders Zwingli). Der wahre in Christus selbst begründete Glaube habe an sich selbst genug, er brauche keine körperliche Nah-

rung und trage seine Gewißheit in sich selbst (Z. A. III 761, 25 ff.; Z. B. II 2, 22; Farner II 120; 254 f.). Luther dachte an die Schwachen im Glauben und wollte ihnen helfen, Zwingli an die Starken, Luther dachte an die Wirklichkeit, Zwingli an das Ideal. — Kein äußeres, dingliches Mittel könne das Gewissen beeinflusesn. — Hierin können wir nicht wie Dieckhoff (I 460 ff.) einen offenkundigen „Irrtum" Zwinglis erblicken, (denn im Grunde war er hierin mit dem reformatorischen Luther einig), ebensowenig wie es uns möglich ist, den Fortschritt Luthers über die Scholastik im Gegensatz zu Zwingli darin zu sehen und zu rühmen, daß Luther das geistgetragene Wort selbständig n e b e n das bloße „Zeichen" gestellt hat (Dieckhoff 461). Zwingli hat also durchaus Recht (gegen Dieckhoff), wenn er behauptet, daß der Glaube, das Gottvertrauen des Christen, entweder die Gewißheit selbst in sich trägt oder daß er gar kein Christenglaube ist. — Der Inhalt des Sakraments und der gesamten Religion überhaupt, sagt Zwingli, sei der Glaube an den lebendigen Christus, in dem Gott den Menschen in sein heilschaffendes Leben aufnimmt zu einer Werkgemeinschaft. Nicht nach Christi Fleisch und Blut verlange der Christ, sondern nach Christi Geist, seiner Kraft, seinem Wesen und inneren Leben (Farner II 182; 241 f.). Macht man die Abendmahlselemente in ihrer Objektivität zu Trägern des göttlich-geschichtlichen Geisteswirkens, so komme man unvermeidlich zu Aberglauben, Kreaturvergötterung, zur katholischen Magie, in die Zauberwelt des Sakramentalen, zur Messe mit der Anbetung der konsekrierten Hostie (was Rom noch heute betont), zur Sakramentsmystik, und entferne sich von dem geschichtlichen Erlöser, dem Gottmenschen Jesus Christus (Z. A. III 343, 1 ff.; 786, 26 f.; 816, 32 f.; 817, 18 f.; 808, 27 ff.; 342, 22 ff.; Farner II 140; vgl. Goetz 63).

Zwingli ging es in dem Abendmahlsstreit um die Reinheit des Glaubens und um die konsequente Durchführung der Rechtfertigung allein aus dem Glauben (Z. A. III 341, 20 ff.), die Luther tatsächlich durch seinen doppelten Glaubensbegriff bedroht hatte. Man verschiebt daher das Bild, wenn man behauptet, der „Verstandesmensch" Zwingli verfolge im Streit gegen Luther keine spezifisch religiösen, sondern nur politische oder humanistische Interessen (gegen Rohnert B. 36 ff.; Rogge 213.). Im Gegenteil hat Zwingli den

religiösen Interessen alle anderen, einschließlich der politischen, untergeordnet (vgl. Sapper 57; s. S. 3 f.; 14 f.). Diese Tatsache wird oft nicht gebührend berücksichtigt (gegen Priegel 622). Zwingli behauptete, der Glaube sei nicht etwas Dunkles, nicht der Gehorsam gegen ein unverständliches, uns fremdes Wort, das als unbedingt gültiges Gesetz anerkannt werden müsse; denn das hänge ja schließlich von unserer eignen Wahl und unserem Willensentschluß, das Opfer des Verstandes zu bringen, ab (Z. A. III 786, 12 ff.; 18 f.); sondern er sei das Vertrauen auf die Erlösung, die der Mensch an der Machtwirkung der Gestalt Jesu selbst erfahre, die freudige Gewißheit, von dem gnädigen Gott erwählt zu sein. Der Inhalt des Sakraments sei die Verheißung, daß Christus für uns da sei und die Gewißheit, daß Christus in uns sei und wir in ihm, also die Bestätigung der Erlösung selbst (Z. A. II 144, 14 f.; III 338, 35 ff.; 761, 35 ff.; 815, 24 f.; 816, 15 ff.). So bedeute Christi Fleisch essen nichts anderes als: ihm glauben und seiner Erlösung gewiß sein. Edere = Credere, Essen = Glauben (Farner II 139; 256; Z. A. III 339; 777, 7 f.). Das „Fleisch Christi" ist für Zwingli das fleischgewordene Gotteswort, seine Menschwerdung im geschichtlichen Christus. Christus = Evangelium (Z. A. III 784, 23). „Leib", sagt Zwingli, „wird von den Aposteln genommen für ‚Wesen'; und möchte sagen, dem Wesen nach sei Christus Gott. So sagen wir ja auch im Deutschen: ‚er ists lyplich', d. h. er ist Gott selbst, ganz und gar Gott". (Farner II 241). „Der geistige Leib, d. h. das Wesen der Seele für sich" (Farner II 241 f.), „in ihrem Selbstwesen", „sine menschheit, das ist ware lyb und seel" (Z. B. II 2, 66; 167). „Denn ‚Fleisch Christi' bedeutet der ganz mit der Gottheit verbundene Mensch" (Farner II 257). Von diesen Gedanken aus wäre für Zwingli ein tieferes Verständnis für Luthers Abendmahlsauffassung möglich gewesen. Hier bietet sich uns ein fruchtbarer Anknüpfungspunkt. — Der Leib Christi ist der von Maria geborene Jesus selbst, der Gottessohn in seiner geschichtlichen Einmaligkeit und Eigenart, als die lebendige und belebende Verkörperung der Gottheit und des Evangeliums (Z. A. III 340, 20 ff.; 346, 27; 778, 19). Christus ist das ewige Himmelsbrot, das Evangelium, das Wort in seiner konkreten Geschichtlichkeit und menschlichen Gestalt (Z. A. III 778, 19; 779, 23 f.). „Fleisch" ist Zwingli ein anderes Wort für Mensch

und „Substanz" (Z. B. II 2, 203). „Anima est sanguis" (W. A. 30 III 142, 22). Nicht der verspeiste Leib Christi „mit Fleisch und Bein", wie Luther sich ausdrückte, sondern der für uns am Kreuz gestorbene Christus, sagt Zwingli, erlöse uns, wenn Gott uns durch diese Tat an sich ziehe (Z. A. III 781, 10 ff.) „Caesa, non ambesa" ist Christi „caro" „salutaris" (Z. A. III 338, 17 ff.; 339, 35; 351, 16; 780, 11; 30 f.). „So verstehen wir unter Fleisch den Tod" (Farner II 255). Gerade diese Betonung des Todes Christi, also eines geschichtlichen Faktums, zeigt, daß es Zwingli im Grunde darum ging, den Glauben in der Geschichtlichkeit Jesu zu begründen. Auch Zwingli besitzt einen sicheren Instinkt für den geschichtlichen Jesus. Nicht dem verklärten, veränderten, sondern dem gekreuzigten Christus erkenne die Schrift allein Sühnkraft zu. Allerdings erschien es Zwingli bedenklich, für „an Christus glauben" „an Christi Fleisch glauben" zu sagen. Aber „Woher wir immer die Ausdrücke nehmen, und wie wir sie formen mögen — der Glaube selber findet seine Kraft und seine Befriedigung in nichts anderem als einzig in Gott" (Farner II 255).

Der humanistisch-gebildete Zwingli sah ein, daß der Begriff der leiblichen Realpräsenz, der leiblichen Ubiquität, des leiblichen Genusses von Christi Fleisch und Blut, daß überhaupt der Begriff „Leib Christi" völlig ungeeignet sei, um die Objektivität des Wesens der geschichtlich-christlichen Religion zu sichern, da dieser Begriff bei diesem Versuch erweicht und zersprengt wird, und da der Doktrinarismus und Dogmatismus durch theologische Spekulationen zu einer Macht sich erhebt, die das Verständnis des Evangeliums in höchstem Maße bedroht. Daher suchte er nach einer exakten Definition (vgl. S. 119 ff.) und gab ihn in seiner Abendmahlslehre preis. Er sah deutlich, daß es Luther nicht gelingt, die Notwendigkeit dieser Vorstellungen im Ganzen der christlichen Glaubensaussagen nachzuweisen, und er glaubte, Luther durch seine mit humanistischen Elementen verjüngte scholastische Dialektik an diesem Punkte fassen zu können. Zwingli versuchte daher zunächst, um Luther zu widerlegen, den Begriff „Leib" in begrifflicher Schärfe zu erfassen. Um den Begriff „Leib Christi" drehte sich der Streit. Wenn jede Partei mit diesem Begriff dieselbe Anschauung verbunden hätte, was leider nicht der Fall war, wäre eine Einigung leich-

ter möglich gewesen. Die Schwierigkeit und Tragik der Auseinandersetzung mit Luther lag aber darin, daß dieser sich hierauf nicht einlassen wollte, sondern sich in die Irrationalität der christlichen Frömmigkeit zurückzog und hinter dem Bollwerk des Bibelwortes und des Gedankens der göttlichen Allmacht verschanzte. Zwingli lehnte die vieldeutige Vorstellung, die Luther mit dem Begriff des Leibes Christi verband, ab. Es sei ebenso absurd, von einem wässrigen Feuer, einem hölzernen Eisen oder einer fleischernen Vernunft zu sprechen wie von einem Geistfleisch im Abendmahl (Z. A. III 809, 7 ff.; 818, 1 ff.; vgl. Goetz 70 f.). Diese irreführenden Ausdrücke Luthers zeigen, wie er nach einem haltbaren Ausdruck suchte für die Geschichtlichkeit und Persönlichkeit Jesu. —

Zwingli wies nach, daß Luther die Abendmahlsworte ja gar nicht so buchstäblich und wörtlich deutete, wie er immer meinte, daß Luthers Anschauungen von der Redefigur der Synekdoche (pars pro toto und umgekehrt; vgl. „sub") einer symbolischen Deutung sehr nahe kam, denn eine wörtliche Auslegung führt zu einer Identität von Brot/Wein und Leib Christi; und er warf ihm vor, daß er selbst seine unverständlichen Vortellungen vom Leibe Christi nicht glauben könne, sondern daß er seine eignen Gedanken, die er in der Rüstkammer der scholastischen Dialektik, nicht in der Rüstkammer Christi, geschmiedet habe, zu Tyrannen aufwerfe, die das fromme Gemüt der Christen durch ungeheuerliche Zumutungen unnötig belasten und in Fesseln schlagen (Z. A. III 788, 11 ff.; Farner II 254; Enders VI 36, 87 f.). Zwingli und Calvin haben durchaus recht mit der Behauptung, Luther lege das Wort „est" nicht buchstäblich-wörtlich aus. Die Wendungen „in, mit und unter", seine Interpretation des Wortes „ist" als „enthält", seine Unterscheidung von Brot und Wein von Christi Leib und Blut sind für die nicht wörtliche Auslegung der Einsetzungsworte durch Luther Beweis genug. —

Zu den wesentlichen Merkmalen des Begriffes „Leib" gehören nach Zwinglis Auffassung: die äußere Sichtbarkeit, sinnliche Wahrnehmbarkeit und Greifbarkeit, der physische Charakter, die Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Endlichkeit, das Empfindungsvermögen in aktiver und passiver Hinsicht, Gewicht, Schwere, Nerven, Venen, Adern, Blut, die gesamte

Körperlichkeit, Bein, Fleisch, Knochen, Kopf, Rumpf und Gliedmaßen, Haut und Haare. (Z. A. III 339, 11 ff.; 341, 20 ff.; 782, 18 f.; 783, 2 ff.; 786, 26 ff.; Z. B. II 2, 75 f.; 172; 178, II 438 u. a. m.). Zwingli faßte also den Begriff „Leib" naturwissenschaftlich, als Leiblichkeit, Leibeshülle, als physischen, natürlichen, kreatürlich-irdischen Gegenstand, als Körper. Dieser Sinn allein ergibt sich für Zwingli bei einer wörtlichen Auslegung. Daß der Gläubige diesen Leib Christi, selbst wenn er verklärt vorgestellt wird, mit den Zähnen zerbeiße und verschlinge, erscheint Zwingli geradezu als Gotteslästerung. Aus dieser Empörung ist sein Spott geboren. Daher nimmt er Berengar dem Papst Nikolaus gegenüber in schroffem Gegensatz zu Luther in Schutz (Z. B. II 434; II 2, 135; Farner II 146). Eine gewissenhafte wörtliche und buchstäbliche Auslegung führt nach Zwinglis Ansicht zu vollendetem Unsinn, steht mit den Fundamentalaussagen des christlichen Glaubens in unauflöslichem Widerspruch, ist töricht, lächerlich, absurd, monströs und im höchsten Grade unfromm, da die Vorstellung einer verfeinerten Menschenfresserei bei aller Vergeistigung nicht mehr von der Hand zu weisen sei. Auch ist nach seiner Meinung die Vorstellung vom Essen des sensiblen Leibes ein Traum, der noch verwegener und krasser sei als das jüdische Mißverständnis Joh. 6 (Z. A. III 782, 36 f.; 786; 787, 1 ff.; 789, 1 ff.; Farner II 203). Daher ist jedes besondere Sakramentswunder, das mehr Mirakel als Mysterium sei, von jedem rein denkenden Christen mit Entschiedenheit abzulehnen (Z. A. III 785, 33 ff.), denn „so steht auch allen Gläubigen das fest, daß niemand gläubig ist, der da glaubt, hier werde körperliches Fleisch gegessen" (Farner II 121). Hier dürfe man den Furchtsamen, den schwachen katholisierenden Laien keine Zugeständnisse machen wie Luther (Farner II 120 f.); denn mit dem Sakramentswunder stehe und falle die römische Kirche als priesterliche Heilsanstalt mit unbedingtem Geltungsanspruch. Das hatte auch Schwenckfeld erkannt (Enders V 277, 6 ff.). — So hat Zwingli dem Abendmahl, der Kirche und dem Geistlichen jeden besonderen Nimbus, jede besondere religiöse Weihe und Bedeutung genommen und hat entdeckt, daß die Objektivität unmöglich in dem sakramentalen Moment, im Naturzauber, in Kultus, Institution oder Amt zu begründen sei, sondern allein in der Geschichtlichkeit des Erlösers selbst, im Ge-

wissen und inneren Glaubensleben des Christen innerhalb seines geschichtlichen Zusammenhangs, der ein persönlicher, nicht ein institutioneller ist. Die Wahrheit allein sei die einzige Autorität, und das reine Gewissen entscheide über ihre Geltung. — Unter Leib sei etwas Kreatürliches zu verstehen. Jede andere Definition sei unklar und irreführend und mache aus Jesus einen nicht mehr menschlichen Gott. Jesus sei aber weder Gott noch bloßer Mensch, sondern Gottes Sohn. Die Schriftworte: „Das ist" werden daher nur verständlich, wenn sie symbolisch gedeutet werden: „Anima est sanguis" (W. A. 30 III 142, 22). Die Menschheit Christi selbst sei endlich und begrenzt, nur die Gottheit Christi sei unendlich und unbegrenzt, die Gottheit habe aber keinen Leib. Hier sah sich Luther in Marburg zu dem Zugeständnis gezwungen, daß Christi Leib ebenso wie jeder andere menschliche Leib lokal begrenzt und „umschrieben" sei. Aber er wurde schwankend und rettete sich gewaltsam durch Rekurs auf Gottes Allmacht, auf den verklärten Leib, und durch den Zirkelschluß, daß die Einsetzungsworte so verstanden werden müßten wie sie buchstäblich lauteten, was Zwingli tadelte (Z. B. II 3, 51). Von Zwingli wegen seines Zugeständnisses in die Enge getrieben, sagte Luther: „Ich will es nicht gehebt haben, ich will sie nichts". Auf dieses „sic volo, sie jubeo" erwiderte Zwingli unwillig: „Muoß man dann alles wir ihr wöllend?" (Z. B. IV 179). Dieser Vorfall ist bezeichnend. Zwingli berichtet (Z. B. II 3, 57), er habe dreimal Luther auf eine unzweideutige Definition des „Leibes Christi" festlegen wollen und ihm vorgehalten, daß „Endsamkeit" und „Allenthalbenheit" sich gegenseitig ausschließen. Luther aber rettete sich in die Irrationalität des Glaubens. — Verständigung ist aber unter Menschen nur möglich, wenn man nicht prinzipiell auf den Gebrauch der Vernunft verzichtet. Hätte man statt „Leib" Person gesagt, so wäre eine Einigung eher möglich gewesen.

Zwingli war der Begriff Leib beim Abendmahl auseinandergebrochen, ebenso wie Luther, der diesen aber trotzdem in den Bau seiner Abendmahlslehre einfügte. Mit scharfem Spott geißelt Zwingli dieses Unterfangen Luthers, der seine Motive, die Zwingli allerdings nicht deutlich zu erkennen und zu würdigen verstand, gedanklich nicht zum klaren Ausdruck zu bringen vermochte und damit bewies, daß er

kein Systematiker war und auch keiner sein wollte. Auch Luther hatte früher und später den Gedanken nie aufgegeben, daß Glaube an Gott und Glaube an ein Dogma über Gott, Christus und die Welt zwei grundverschiedene Dinge sind, und daß die sog. reine Lehre im Grunde nichts weiter ist als die Lehre davon, wie der Sünder zu seinem Gott komme, wie der Glaube sich an Jesu Person entzünde, was er sei und wie er sich auswirke im Leben. Auch Luther schied den persönlichen Glauben an den persönlichen Gott, das „allmächtig und geschäftig Ding" (E. A. 63, 125), die „verwegene Zuversicht", den Glauben „in" Gott wie er sagte, von dem Glauben an eine Lehre, an „etwas", oder wie er sich ausdrückte „an" Gott (vgl. E. A. 22, 15; 2. Aufl. 12, 163; 13, 301 f.; 15, 540; vgl. Lehmann 144). Aber im Kampfe mit Zwingli und in dem pädagogischen Bestreben, als Volkserzieher der Weckung des Glaubenslebens zu dienen, hatte er diese scharfe Unterscheidung zum Teil aufgegeben und Aeußerungen getan, die durch starke Betonung des intellektuellen Gehorsams und der Unterwerfung der Vernunft auch unter das unverstandene (!) „helle und klare" (!) Wort das reformatorische, anti-gesetzliche Grundverständnis preiszugeben schienen (W. A. 23, 153, 5 ff.; 247, 26 ff.; 253, 18 ff. E. A. 32, 396). Gerade der katholische Lutherforscher Grisar betont diese Doppeltheit des Glaubensbegriffs bei Luther. Er häuft die Stellen, an denen Luther den Glauben als Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten bestimmt, im Gegensatz zu dem bloßen Glaubensvertrauen auf das Heil in Christus (III 301, 303). Er freut sich über diese „glückliche Inkonsequenz", die das persönliche Christentum im Protestantismus gerettet haben soll, und er begeht den Fehler, den allerdings Luthers Polemik gegen Zwingli nahelegt, zu behaupten, daß Luther den „Fiducialglauben" auf den allgemeinen Glauben an die offenbarten Wahrheiten gestützt habe (II 9), was aber nur wirklich möglich sei, wenn man die Lehrautorität der Papstkirche als Garantie gegen den willkürlichen Subjektivismus anerkenne (III 302). Hieraus kann auch ein Protestant seine Lehre ziehen. Gerade der Abendmahlsstreit hat bewiesen, daß es keine kirchlich-theologische Lehrautorität gibt, daß für die Abendmahlsfrage alles auf die Reinheit des evangelischen Glaubensbegriffs ankommt, und daß die Unklarheit dieses Grundbegriffes unweigerlich an

Rom heranführen muß. Das erkannte Zwingli deutlich. Hier liegt sein eigentliches Interesse. Er lehnte daher konsequent den doppelten Glaubensbegriff Luthers ab (Z. B. II 2, 200). Er betonte das kritische Recht jedes Christen, jedes Laien, und vor allem das freie Urteil der christlichen Gemeinde (in seltsamer Parallele übrigens zu den Kreisen, die später der Union fern blieben). (Z. B. II 2, 18; 20; 26 f.; 31; 41; 63; 66; 118; 215). Luthers unausgeglichener doppelter Glaubensbegriff und sein Mißtrauen gegen Zwingli wurde die Ursache dafür, daß vor allem die Nachkommen, die sein Erbe bewußt antraten, das Wesen der gesamten Reformation nur in der Revision des Dogmas und in der Aufrichtung eines gereinigten theologischen Lehrgebäudes, der „reinen Lehre", der angeblichen Voraussetzung praktischer Frömmigkeit, erblickten, in dem sich kaum die Theologen, geschweigedenn die Laien zurecht finden konnten. Zwingli dagegen wollte das Christentum auch in der Abendmahlslehre volkstümlich, für jeden Laien verständlich machen und die theologischen Spitzfindigkeiten vermieden wissen (Z. B. II 2, 60; 66). Von dieser eben gekennzeichneten Verkümmerung der in ihren Anfängen prophetischen Reformation hat sich der Protestantismus bis auf unsere Tage noch nicht völlig erholt, und nur wenn wir die Abendmahlsauffassung der Reformatoren in diesem Zusammenhange mit dem Verkümmerungsprozeß der Reformation selbst betrachten, werden wir ihre Bedeutung richtig kritisch würdigen können. Obwohl für Luther der Gedanke der Sündenvergebung und des Wortes beim Abendmahl im Vordergrund stand, hat er doch das religiöse Grundverhältnis nicht rein als persönlich-seelisches bestimmt, sondern hat es daneben als ein supranaturales Naturverhältnis verstanden und von einer Substanzmitteilung beim Abendmahl gesprochen. Gerade darin aber liegt der Hauptfehler der katholischen Auffassung (vgl. Gennrich 110). Zwingli war dieser Gefahr dadurch entgangen, daß er den leiblichen Genuß, die leibliche Vereinigung und leibliche Gegenwart Christi beim Abendmahl, zurückwies und darin nur ein Symbol sah. Es ist daher nicht zutreffend, wenn man behauptet, für Luther war das Sakrament ein bloßes Zeichen für die individuelle Vergebungsgnade (gegen Heiler, in: Martin 161; 177). Verhielte es sich so, so wäre der Abendmahlsstreit völlig unverständlich.

Luther gefährtete durch seine spekulativ-dogmatischen Aussagen über den Leib des Erhöhten und die Jungfrauengeburt die Geschichtlichkeit Jesu selbst, indem er die Eigenschaften des Erhöhten auf die des geschichtlichen Jesus übertrug, und er hatte durch den Ubiquitätsgedanken das Sakrament nahe an alle täglichen Mahlzeiten der Christen herangerückt (vgl. S. 40). Da er den Gemeinschaftsgedanken zurückstellte vor dem individuellen religiösen Bedürfnis des einzelnen nach Sündenvergebung und Heil, und da er den Kirchengedanken nach der Richtung auf die mit Gnadenmitteln ausgestattete supranaturale Heilsanstalt hin entwickelt und das Sakrament tatsächlich als sichtbares Wort n e b e n das gepredigte Wort gestellt hatte (Ziemer, B. 29 und oft, sieht darin allein die Möglichkeit voller Heilsgewißheit, die nur in der „lutherischen" Kirche zu haben sein soll), wurde die Notwendigkeit der Sakramentsfeier selbst bedroht (vgl. Martin 161). Sie wurde hauptsächlich in dem Befehl zur Teilnahme und dem religiösen Bedürfnis und Glaubensstärkung begründet (Müller B 505, 45 ff.) und ihr Vorzug vor allem darin erblickt, daß sie der sinnlichen Natur des Menschen entgegenkommt und sinnfällig die Gewißheit des gnädigen Gottes dem geängsteten Gewissen bestätigt, obwohl dieses doch die zweifelhaft gewordene Heilsgewißheit auch unabhängig vom Sakrament in der andächtigen Versenkung in die heilige Schrift, durch Konfrontation mit großen christlichen Persönlichkeiten, in der Teilnahme am christlichen Predigtgottesdienst und vor allem im Gebet und im Anschluß an die Gemeinschaft mindestens ebenso lebendig gewinnen kann. Daher hatte Zwingli nicht so Unrecht, wenn er sagte, daß nur ein schwacher und fragwürdiger Glaube auf die momentane Sündenvergebung (oft nur = Absolution) im Sakrament ein derartiges Gewicht legen könne, und daß man in dieser Abendmahlsauffassung nicht die normale sehen könne. Denn die Sündenvergebung, die wirkliche Erlösung, sei ja die Voraussetzung jedes persönlichen Christentums, und n u r C h r i s t e n feiern ja wirklich das Abendmahl. Der Gedanke, daß nichts Sinnfälliges, und sei es der verklärte Leib Christi, als vergeistigte Materie, die Seele geistig ernähren und speisen könne, stand ihm wie eine eherne unerschütterliche Mauer fest: „Das Fleisch nützt gar nichts" (Joh. 6, 63; Z. A. III 785, 40 f.). Zwingli hatte im Gegensatz zu Luther

(und den meisten Lutheranern) das Problem der Geschichtlichkeit Jesu reiner erfaßt. Die Vieldeutigkeit des Begriffes „Leib Christi" war ihm ein Beweis dafür, daß er unbedingt eindeutig bestimmt werden müsse, worauf Luther nicht einging. Denn, so fragte Zwingli, was solle man sich unter dem „Geist-Leibe Christi" vorstellen, den man im Abendmahl esse? Die Kirche, oder den Glauben selbst? Den von der Jungfrau geborenen irdischen Leib Christi, der einst über die Erde geschritten sei, der gekreuzigt wurde, auferstand, in die Hölle hinab- und in den Himmel hinauffuhr, der jetzt als verklärter Leib zur Rechten Gottes sitze, bis er einst wiederkommen werde am jüngsten Gericht? (Z. A. III 351, 5 ff.; 817, 27 ff.). Was um alles in der Welt soll man sich auch bei einem unkörperlichen Körper, bei einem Leibe, der kein Leib, bei einem Blute, das kein Blut, bei einem Fleisch, das kein Fleisch, bei einem Brot, das kein Brot, bei einem Wein, der kein Wein, sondern ein ein sog. sakramentliches Wesen sein soll, denken? Alles Reden vom körperlichen Fleisch Christi, das man mündlich genießt, ist daher für Zwingli ein unnützes Geschwätz (Farner II 122). Es ist zweifellos nicht das Wesen des christlichen Glaubens, daß er in mystischer Blindheit vor Gott die Augen schließt, weil diese sonst von der göttlichen Majestät geblendet werden, und daß er auf klare Begriffe verzichtet, sondern daß er gerade im Gegenteil die Augen öffnet und vertrauensvoll dem lebendigen Gott ins Antlitz schaut, das uns in der Gestalt des Erlösers entgegenleuchtet. Gerade darin liegt der Fortschritt der Reformation über den Katholizismus hinaus, und als Protestant sollte man sich über diese Tatsache nicht erst von der katholischen Theologie belehren lassen, die ja gerade die Ehrfurcht bedroht sieht, wenn der Einzelne seinem Gott ganz unmittelbar ohne kirchliche Vermittlung hilflos und allein als Vertrauender gegenübersteht. Jede mystische Abendmahlsauffassung (so F. C. Müller B 539 f.; 544) erscheint uns unhaltbar, denn sie führt von der Wirklichkeit weg in das Reich der Phantasie, des Kultzaubers und findet Gott nicht i n der Wirklichkeit und Geschichte, sondern n e b e n ihr im Transzendenten. Der Begriff Leib kann u. E. nur zur Veranschaulichung des Geschichtlichen, des Christusbildes selbst, in der Abendmahlslehre Verwendung finden, was aber weder Luther noch Zwingli hinreichend erkannt und ausgeführt haben. Die

Ungeheuerlichkeiten der leiblichen Realpräsenz waren Zwingli mehr geeignet, die menschliche Neugierde und Phantasie zu reizen und den Katholizismus zu begünstigen, als die Frömmigkeit und Ehrfurcht selbst zu fördern. (Z. A. III 341, 1 ff.). Ferner verführe, sagt Zwingli, die leibliche Realpräsenz usw. zur Unwahrhaftigkeit, da man etwas glaube, was man eigentlich gar nicht glauben noch sich vorstellen könne, weil man von einem leiblichen Genuß des Leibes Christi spreche, ohne wirkliche sinnliche Wahrnehmung und ohne hinreichenden Grund. Man mache sich einen erdichteten Glauben zurecht und versuche krampfhaft, ihn um einer paradoxen, unverstandenen, uns fremd bleibende Autorität willen aufrecht zu erhalten (Z. A. III 339, 11 ff.; 787, 1 ff.; 792, 29 ff.). Faktisch habe man zweierlei Glauben; denn einmal glaube man an Christus selbst, seinen Herrn und Erlöser, das andere Mal „glaube" man, daß das Abendmahlsbrot „abscondito quodam modo" Christi Leib sei, und die Frage erhebe sich, ob denn dieser zweite „Glaube" beglücke und selig mache, ob er heilsnotwendig sei, was jedoch entschieden abgelehnt werden müsse (Z. A. III 340; 819, 4 ff.). Der Glaube sei nichts Subjektives, sondern etwas durchaus Objektives, eine res und creatio, eine Bestimmtheit des gesamten inneren Lebens durch den Eindruck der Gestalt Christi auf den an sich selbst verzweifelnden Menschen (gegen Seeberg A 309). Zwingli warf Luther vor, er wisse nicht recht, was eigentlich Glaube sei und wie er im Menschen entstehe (Z. A. III 760, 9 f.). Es ist also u. E. nicht zutreffend, wenn Köhler (A. 475 Anm. 2) meint, Zwingli berühre das Problem der Entstehung des Glaubens im Abendmahlsstreit nicht. Das Gegenteil dürfte eher richtig sein. — Luther hatte übrigens selbst keine Freude an der leiblichen Realpräsenz (vgl. E. A. 11, 178; Kolde II 162), und er spürte deutlich, wie er sich bei der Ausführung dieses dogmatischen Gedankens von seinem eigentlichen frommen Interesse entfernte (B. A. III 406, 14 ff.; 456, 35). Ja er sagte sogar selbst: „Nicht dencke ich, das solches gewis so sey, Sondern das Got solchs nicht unmüglich sey" (B. A. III 402, 11 f.). Obwohl Luther das Wie der Gegenwart Christi als unwesentlich bezeichnet hatte, und obgleich er der Ansicht war, daß man auch ohne die Sakramente wahrhaft christlich leben könne (vgl. E. A. 28, 392; W. A. I 604, 37), beging er doch in Marburg den verhängnisvollen Schritt, daß

er von der Zustimmung zur leiblichen Gegenwart Christi usw. die Anerkennung des persönlichen Christentums abhängig machte. Zwingli, der für das Recht der eigenen Gewissensüberzeugung, ungeblendet von Luthers Genialität und starker religiöser Persönlichkeit, für die Freiheit in der rationalen Gestaltung der eigenen religiösen Ueberzeugung und für das Recht freier Exegese, freier Lehre und freier Presse gegen Luthers Autorität tapfer und entschlossen eintrat (Z. B. II 2, 26 f.; 29 f.), und der den Gedanken der Toleranz dem intolerant gewordenen Luther gegenüber verfocht, erkannte Luther nicht als den Richter der Echtheit und Wahrheit seiner christlichen Frömmigkeit an, hierfür war ihm nur die Gemeinde zuständig und sein eigenes Gewissen, sondern ging von Marburg in der unerschütterlichen Gewißheit, trotz Luthers Protest der Una sancta anzugehören, das Recht auf seiner Seite zu haben und von Luther unchristlich und von oben herab behandelt worden zu sein. Er vertraute der Wahrheit, der er gedient, und dem Wahrheitsgewissen der kommenden Geschlechter. Aber er mußte lange warten und er hat auch in unseren Tagen noch nicht die gerechte Anerkennung und das Heimatrecht erlangt in der Kirche der deutschen Reformation, das ihm gebührt, was u. E. nur aus mangelndem Quellenstudium und mangelndem geschichtlichen Interesse, dogmatischer Voreingenommenheit und aus der inneren Ehrfurchtslosigkeit erklärt werden kann, mit denen das deutsche Volk seit je seinen großen Männern und Helden zu begegnen sich nicht schämte. Zwingli hatte Ideen und den klareren Kopf, Luther war die stärkere Persönlichkeit.

Wenn die Einsetzungsworte im buchstäblichen Sinn verstanden werden, sagt Zwingli, so müssen sie sich auf den empirischen Leib Christi beziehen, auf Christi Körper selbst. Die wörtliche Exegese würde ergeben, daß die Jünger beim Abendmahl tatsächlich den physischen Leib gegessen haben; denn er war ja nach der Schrift noch nicht verklärt, sondern hatte nur einen Leib wie alle Menschen. Das sei aber ein vollendeter Unsinn, den auch Luther selbst nicht glaube. Also falle der buchstäbliche Sinn hin. Wolle man aber behaupten, daß Christi Leib nach den Weihworten Christi auf mystisch-wunderbare Weise mit Brot und Wein verbunden wurde, so müsse man zwei Leiber beim historischen Jesus annehmen, einen gewöhnlich-irdischen und einen verklärten, was aber ge-

gen die Schrift verstoße. (Z. B. II 2, 75 ff.). Diesen Gedanken hatte auch Oekolampad gegen Eck verfochten und diesen dadurch arg in die Enge getrieben (Enders V 368, 14 ff.). Außerdem sei bereits diese Exegese (was sie in der Tat ist) eine allegorische. Jesus habe nicht gesagt, sein Leib sei i m Brot wie Luther wolle, (est = continet), sondern er habe seinen Leib nur mit dem Brot verglichen. (Z. B. II 2, 40; 202 ff.). Eine öffentliche Verleumdung aber sei es, wenn Luther Zwingli die Behauptung unterschiebe, die Jünger hätten beim letzten Mahl Jesu Leib gegessen (so Luther B. A. III 371 f., 17 ff. und öfter; — Z. B. II 2, 115; 138). Die Ungleichheit der neutestamentlichen Aussage über das Abendmahl, und die Einsetzungsworte und ihr Kontext allein schon machen den Tropus zur Notwendigkeit, habe doch Christus selbst vom „Gewächs des Weinstocks" gesprochen (Z. B. II 2, 130 f.). Der Relativsatz „der für euch gegeben wird" zeige, wie der Hauptsatz: „das ist mein Leib" verstanden werden müsse (Z.B. II 2, 36 f.). Behaupte man, der Relativsatz nehme die Zukunft vorweg, und das Jüngermahl sei quasi diese Vorwegnahme der zukünftigen Erlösung durch Jesu blutigen Tod und erhalte durch diesen schon im voraus seine Kraft, so könne man mit einer derart „frechen" Auslegung auch behaupten daß es genüge, Gott habe die Menschheit erlösen w o l l e n, und die Geschichtlichkeit Jesu könnte dann ruhig geleugnet werden (Z. B. II 2, 135 ff.). Wir sehen auch hier, daß Zwingli Luthers s a k r a m e n t a l e r Objektivität gegenüber die g e s c h i c h t l i c h e Objektivität vertritt und nichts anderes. Der buchstäbliche Sinn führe, sagt Zwingli, zur Identität von Leib, Brot und Wein und damit nach Rom (Z. B. II 2, 41) und außerdem zu den absurden Vorstellungen, daß das Brot für uns gekreuzigt wurde, und daß die Erlösung selbst vor dem Opfertode Jesu bereits erfüllt gewesen sei; ganz unmöglich sei es auch, das Brotbrechen und Weinvergießen auf das Austeilen, und das Wort „das" (wie Rom) auf das Brot zu beziehen, oder aus „das" ist: „da" ist zu machen; denn dadurch bleibe der unchristliche römische Opfergedanke trotz allem bestehen (Z. B. II 2, 119 f.; 203—207). Ferner zeige Joh. 6 deutlich die Notwendigkeit des Tropus. Luther hatte in Marburg — mit zweifelhaftem Recht — das 6. Kapitel des Johannes-Evangeliums als nicht zur Sache gehörig durch seinen Machtspruch aus der Diskussion ausgeschlossen, woran eine Verständigung notwendig schei-

tern mußte, obwohl er sonst früher und später Joh. 6 aufs Abendmahl bezieht. — Können also die Einsetzungsworte nicht den buchstäblichen Sinn haben, so müssen sie im übertragenen Sinne als Gleichnis gedeutet werden. Luther drückten exegetische Schwierigkeiten nicht (auch die F. C. beschließt, daß solche nicht vorhanden sind: Müller B 542, 4), und er zeigte in seiner einseitigen Polemik deutlich, daß er überhaupt nicht verstand, was Zwingli mit dieser symbolischen Deutung wollte und erreichte. Nicht ohne Recht warf Zwingli Luther vor, daß er seine religiösen Anschauungen für abgeschlossen erklärte, daß er sich „fertig" dünkte und sich so dem Entwickelungsgedanken verschloß (Z. B. II, 2, 220 ff.). Symbolische Deutung war Luther gleichbedeutend mit „Deutelei, Zeichelei, Gaukelei" und exegetischer Willkür, was Zwingli entschieden zurückwies (B. A. III 465, 24 ff.; W. A. 23, 99, 16; 125, 9 — Z. B. II 2, 42; 49). Zwingli und die Seinen betonten mit aller Entschiedenheit, nicht die Schrift nach ihren Einfällen und ihrer klügelnden, anmaßenden Vernunft auslegen zu wollen; auch sie haben Ehrfurcht vor dem Gotteswort und wollen dessen Autorität keineswegs erschüttern oder antasten. Auch ihnen geht es um die Wahrheit. Aber das Wort Gottes müsse richtig verstanden und so ausgelegt werden, wie es sein Sinn erfordere; denn auch Rom berufe sich auf die Schrift. Dieser Sinn gehe aus dem Kontext und aus Joh. 6 unzweideutig hervor. — Die Schrift bot eben beiden Parteien die Möglichkeit einer biblischen Begründung ihrer Abendmahlslehre. — Trotzdem behauptete noch im 19. Jh. Philippi (V. 2, 260), Zwinglis Exegese sei nur „Deutelei", „Vernünftelei" und „Geistelei". Diese Worte sind bezeichnend.

Obwohl Luther selbst oft an die symbolische Deutung herankommt, hat er ihr Wesen bei der Exegese der Einsetzungsworte doch nicht verstanden. Das wird vor allem aus seiner ungeduldigen Frage deutlich: „Was heist geistlich? Heißts felschlich odder warhafftig?" (B. A. 446, 15 f.; 467, 34 f.). Diese aus dem Mißtrauen geborene Problemstellung ist jedoch bei der Frage: übertragen oder wörtlich? vollkommen falsch und irreführend, denn mit ihr wird man dem Wesen des Gleichnisses nicht gerecht. So konnte daher Luther gar für die Stellen des neuen Testaments, wo Christus Fels und Weinstock genannt wurde, das Recht einer symbolischen Auslegung in Abrede stellen eben deshalb, weil Christus ja der rechte

Fels und der rechte, wahrhaftige Weinstock sei. Aber zweifellos war Jesus, was Luther selbstverständlich meinte, nun doch kein steinerner Fels, kein wirklich im Weinberg wachsender Weinstock, sondern, worauf Zwingli besonders entschieden hinwies, ein „geistlicher" Weinstock, d. h. ein Weinstock im bildlich-übertragenen Sinne, etwas das einem Weinstock ähnelt oder vielmehr umgekehrt, das also einen Weinstock „bedeutet". (B. A. III 362 ff.; — Z. B. II 2, 49). Luther sah das tertium comparationis bei „Leib Christi — Brot und Wein" nicht, da ihm die Begriffe: leiblich, leibhaftig, wesentlich, natürlich, wahrhaftig und persönlich ineinander flossen, andrerseits auch: wesentlich nicht dasselbe bedeutete wie: wirklich und wahrhaftig (B. A. III 409, 6 ff.; 447, 16; 467, 34 f.). Es rächte sich bitter, daß Luther auf klare Definitionen im Abendmahlsstreit verzichtete und es vorzog, naiv-gläubig in Paradoxien zu verharren. Nur wenn ihm klar gemacht würde, sagte er, inwiefern Brot und Wein Symbol für Christus sei, und wenn man ihm zeige, daß dieses Gleichnis für die Abendmahlsfeier konstitutiv sei, wollte er vor und nach Marburg Zwingli Recht geben (B. A. III 494, 37 f.; E. A. Tischr. II 3, 118), (vgl. S. 135; 74 ff.). Luther befürchtete, daß die symbolische Deutung des Wortes „ist" durch „bedeutet", daß überhaupt das Symbol als Gleichnis, als Parabel, gerade die Wahrheit gefährde und ein bloßes Als-ob statuiere und er konnte es nicht recht glauben, daß im Gegenteil das Symbol in seiner bildhaften Sprache die Wahrheit der persönlichen Intuition besonders lebendig und plastisch veranschauliche und zugänglich mache. Demgegenüber muß betont werden, daß das Symbol als physisch-geistige Analogie magische Vorstellungen, zu denen der primitive Mensch stets hinneigt, ausschließt. Es stellt hohe Anforderungen an die geistig-sittliche Reife und ist außerordentlich wirkungskräftig, wird aber nicht so schnell populär. Zwingli setzt reifere und „gebildete" Christen voraus, Luther will als Volkserzieher „die Schwachen schonen" und knüpft an die „unausrottbare Neigung" des ‚natürlichen Menschen" an, in kultischen Dingen katholisch zu denken (Niebergall B. 48; 76). — Zwingli behauptete, der Ausspruch: „Das ist mein Leib" heiße soviel als: „Das bedeutet meinen Leib". Luther stieß sich an dem Wort „bedeutet" und war der Ueberzeugung, daß dieses Wort ungenügend und unzulässig sei; denn wenn ein Gegenstand etwas bedeute, so sei er nicht tatsächlich seinem Wesen nach dasselbe

wie dieser Gegenstand, so werde nicht deutlich, was denn sein Wesen, seine Art und sein „Amt" sei. Außerdem sei jedes Sinnbild geringer als das, was es bezeichne und wovon es etwas aussage (B. A. III 362, 22; 32 f.; 363, 5 ff.). Aber Luther redete an Zwingli vorbei, und je mehr er sich dessen Ansicht näherte, um so entschiedener rettete er sich durch den Machtspruch: Es steht geschrieben!, und den Zirkelschluß: „est" muß „est" und nicht „significat" heißen! Luther selbst sagt, bei jedem Gleichnis hänge das richtige Verständnis davon ab, worin das tertium comparationis liege, worin die beiden verglichenen Gegenstände einander ähneln, was das sei, „um dessenwillen ein Gleichnis in beiden sei" (B. A. III 362, 6 f.; 432, 26 f.).

Fragen wir nun, was Zwingli mit dem Worte „bedeutet" sagen wollte. Zwingli betonte, (wie Luther), daß es nicht genüge, Gottes Wort zu haben, sondern daß alles auf das richtige Verständnis ankomme, auf die rechte Auffassung des Wortes „ist", die dem gottgewollten Sinn selbst entspreche (Z. B. II 2, 7; 9). „Bedeutet" heißt Zwingli soviel als: gleichsein, gleichsam sein, ähnlich sein, geartet sein, sich benehmen und so handeln wie, ein Zeichen sein für etwas, ein Hinweis auf etwas ,ein Denkmal von etwas; genau so wie Christus ein Fels, eine Tür, ein Weinstock, wie die Taube der heilige Geist, der Wind oder die Flamme der Engel sei, genau so wie der Mensch im alten Testament mit dem Worte „Gras" oder „Heu" (vgl. Ps. 103, 15 u. a.) bezeichnet werde, ganz genau ebenso sei Christus Brot und Wein (Z. B. II 2, 42 f.; 48 f.; 131; 142; 194; 196). Zwingli sah das Wesentliche am Abendmahlsymbol darin, daß Christus für unser gesamtes Leben in geistig-seelischer Hinsicht dasselbe bedeute und tatsächlich sei, was Brot und Wein in physisch-leiblicher Hinsicht sei und bewirke (Z. B. II 2, 143, 7 f.; Müller A. 26, 25 f.; 28, 15 f.; 29, 10 f.). Daß der Gläubige tatsächlich in und aus Christus lebe, von Christus wahrhaft ernährt werde, stand ihm fest. Wie Brot und Wein unseren Körper aufbaue, ernähre und am Leben erhalte, so sei Christus unsere geistige Nahrung, unsere seelische Speise, unser Trost und Pfand (Z. A. III 337, 9 f.; Z. B. II 2, 144, 14 f.; Müller A. 47, 3 f.; 8 ff.; 72, 28 f.; 211, 11 ff.; 247, 12 ff.). Christus selbst speise und stärke uns, nicht seine physische oder verklärte Leiblichkeit (letzteres später von Calvin im Sinne von persönlich-psychisch-virtuell verfochten, von der F. C. ausdrücklich verworfen: Müller B. 538 f.; 3 ff.). Christi

Leib könne uns nichts helfen. Nicht magisch und sakramental nähre uns Christus durch Essen und Trinken, durch den natürlichen animalischen Lebensprozeß in momentanen Akten beim Abendmahl im Kultus; nicht der gegessene verklärte Christus, nicht der impanierte Christus speise uns in Brot und Wein auf wunderbare, unverständliche Weise, sondern der für uns in den Tod gegebene uns erkennbare Christus werde uns in der geschichtlichen Intuition aus Gnade beim Abendmahl gegenwärtig, so daß wir, in seinem Namen zur Erinnerung an sein Wirken und seine Tat versammelt, den Ruf an uns, das göttliche, nicht nur das gesprochene, Wort durch Gottes Gnade in unserem Inneren vernehmen, das uns innerlich zur Speise wird. Das Brot sei das Symbol des Todesleibes Jesu, das Brechen des Brotes deute darauf hin. (Z. B. II 2, 195; Müller A. 28, 26 f.). Also der geschichtliche Erlöser, sein innerstes Wesen, sein im Todesopfer sich vollendendes uns rettendes persönliches Leben, sein Charakterbild und seine umgestaltende Tat: das ist für Zwingli der Inhalt desAbendmahls.Dieser Erlöser ist überall gegenwärtig, wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen (Mt. 18, 20), also vor allem im Abendmahl, wo ja Christen zusammengekommen sind, die sich auf diePerson Jesu besinnen, die die Erinnerung und das Gedächtnis an Christus feierlich begehen, sich auf ihn konzentrieren, sein Bild auf sich wirken lassen, in der Wiederholung der geschichtlichen Abendmahlsfeier Jesu selbst mit seinen Jüngern vor seinem Lebensende, und die dieses im Vertrauen darauf tun, daß Christus selbst mit ihnen das Mahl hält, wie einst mit den Seinen. Zwingli sieht also mehr als Luther, daß die Wiederholung der geschichtlichen Handlung eine Realisierung des Historischen ist. Der Gemeinschaftsgedanke war ihm unzertrennlich vom Abendmahl. Die Privat- und Kranken-Kommunion lehnten die Reformierten ab, nicht weil sie gering dachten vom Abendmahl, sondern weil sie Achtung vor der Geschichte hatten, (gegen Rohnert B 46) und diese Abendmahlsauffassung ermöglichte es ihnen, den ersten Genuß mit dem Mündigwerden am Tage der Konfirmation zu verbinden, was später (im 17./18. Jahrhundert) Allgemeingut des Protestantismus wurde. Es ist die Menschheit und Menschlichkeit dieses einzigartigen Menschen Jesus, in ihrer Geschichtlichkeit, die allein unserer Anschauung, unserer Intuition auf seelisch-geistigem Wege zugänglich ist. Daher ist nach Zwingli Christus selbst auch nur

in dieser andächtigen Betrachtung und Selbstbesinnung des Gläubigen für den Menschen erreichbar und gegenwärtig (Z. B. II 2, 12 f.). Nicht schon durch den bloßen Vollzug der Abendmahlshandlung kraft der Einsetzungsworte (opere operato, verbo dicto)sei Christus mit seinem Leibe in Brot und Wein an und für sich da und gegenwärtig, rein objektiv, unabhängig von den Feiernden und dem Geistlichen, unabhängig von seiner Wirkung auf das Menschenherz. Das nütze ja keinem Menschen etwas, sei völlig belanglos und durchaus fragwürdig (W. A. 30 III 126, 33). Diese Objektivität sei religiös wertlos. Als Oekolampad Luther in Marburg fragte, wozu diese leibliche Realpräsenz und der leiblich Genuß nötig sei, ob er denn etwas gebe, was nicht auch schon im geistigen Genuß im Glauben mitenthalten sei, (credere =edere), worin also das Plus und die Heilsnotwendigkeit bestehe, blieb Luther die Antwort schuldig. Er sagte nur, die Vernunft habe vor dem gebieterischen Machtspruch des Bibelwortes zu schweigen. — Die Tatsache, daß die Feier und das Wort nicht jeden Teilnehmer und Hörer packe, innerlich umwandle und heilige, ist Zwingli ein Beweis dafür, daß nicht das gesprochene oder gelesene Wort allein den Glauben schafft oder gar sakramentalmagisch positiv oder negativ beeinflußt. Die Folgerungen, die Dieckhoff (I 463 ff.; 467 u. a.) aus diesem Gedanken ableitet, erscheinen uns als unberechtigt. Den Hauptirrtum Dieckhoffs erblicken wir im folgenden:

1. Zwingli hat das äußere und innere Wort auseinandergerissen, indem er das von Gott in das Herz gesprochene Wort i n h a l t l i c h , und nicht wegen der Wirkung, von dem von einem Menschen gesprochenen Wort unterscheidet (463 f).
2. Zwingli stellt den Glauben als eine unvermittelt durch göttliche Machtwirkung hervorgebrachte Veränderung des inneren Lebens des Menschen dar (470); der Glaube ist unmittelbar von dem Geiste Gottes in der Seele des Menschen gewirkt (470).

Zu 1. bemerken wir, daß Zwingli das äußere Wort von dem inneren begrifflich wegen der vom Menschen erfahrenen und erlebten Wirkung und inneren Umwandlung unterscheidet, die der Christ auf die göttliche Gnade zurückführt und nicht auf das Wort eines Menschen, das nur die Voraussetzung für den möglichen, inneren Kontakt herstellt (vgl. den 8. Marburger Artikel).

Zu 2. bemerken wir, daß Zwingli die Behauptung aufstellt, daß die Umgestaltung des inneren Lebens des Menschen an die Gestalt Christi, der der einzige Heilsmittler ist, gebunden sei, daß es aber trotzdem Gott selbst sei (der heilige Geist), der diese innere Veränderung aus reiner Gnade hervorbringt (Z. A. III 760, 10 ff.). In dieser Glaubensaussage Zwinglis können wir nicht wie Dieckhoff (471), den „Irrthum des reformierten Prädestinationsdogmas" erblicken. Der Glaube faßt eben auch das Glaubensobjekt im inneren Leben des Christen mit dem Subjekt zusammen (Z. A. III 342, 1), was Dieckhoff ablehnt (472 Anm.). Auch ist es uns unverständlich, wie Dieckhoff „die gottmenschliche Person in ihrer Totalität" von dem fleischgewordenen Wort (= Christus) unterscheiden kann (478). Dickhoff trennt, wie Luther, das Sinnliche begrifflich nicht rein von dem Geschichtlichen (worauf aber alles ankommt). Daher tut er Zwingli, wie fast alle, die Luther in Marburg einseitig verteidigen wollen, in seiner Darstellung Unrecht. Zwingli vertritt u. E. auch in seiner Abendmahlslehre den Satz der Loci Melanchthons (1521), den Luther zum großen Teil in seiner Abendmahlslehre aufgab, daß „Christus erkennen" „ seine Wohltaten", seine erlösende Wirkung erkennen, heiße, und nicht gleichbedeutend sei mit Erkenntnis des Verhältnisses seiner Naturen und seiner Modi der Inkarnation (Plitt 64). Wie die Loci von 1521 schreibt auch Zwingli von 1524 bis zu seinem Tode den Sakramenten keine rechtfertigende Kraft zu, sondern sieht in ihnen den symbolischen Ausdruck für die gnädige Gesinnung und den neuschaffenden Heilswillen Gottes und will nur unter „Glauben" das feste Vertrauen zu dem in Christus gnädigen Gott, der uns umwandelt und erlöst, verstehen, nicht die Anerkennung der biblischen Berichte (Plitt 64; 233; 235—38; vgl. E. A. 35, 207 f.). Wir können beim besten Willen in Zwingli nicht den absoluten Gegensatz („anderer Geist") gegen Luther erblicken, den uns zahllose „Lutheraner" glaublich machen wollen, sondern sehen in dem Schweizer Reformator, ebenso wie in Melanchthon, eine heilsame und gesunde Ergänzung Luthers, die durchaus und notwendig in der Konsequenz des reformatorischen Luther selbst liegt (vgl. auch Niebergall B. 45).

Für Zwingli ist ein nicht christgläubiger Diener des Worts ein Widerspruch in sich selbst, da nicht die Anstalt den Kirchenbeamten trägt (Z. B. II 2, 121 f.). Jede mysteriöse

Wirkung des Sakraments außerhalb der geistig-sittlichen Selbstbestimmung, jeder religiöse Eigenwert des Sakraments, unabhängig von dem geistig-psychologischen Charakter religiöser Beeinflussung, jede physische oder kosmische Christusauffassung hat Zwingli abgelehnt, da sie die persönliche, die seelisch-geistig-sittliche Vermittlung des religiösen Lebens bedroht. Ihm ging es um die Reinheit der persönlich-ethischen Auffassung von Christi Person selbst, um die volle und wahre Menschheit Jesu, die Luther — in der Tat — verdunkelt hatte. Denn bei Luther absorbiert Gott den Gottessohn. Zwingli wollte jede phantastisch-romantisch-poetische Christusauffassung zurückgewiesen wissen. Das spätere Luthertum, und in unseren Tagen vor allem die Anthroposophie, stellen diese Christusvorstellungen — vergeblich — wieder in den Mittelpunkt ihrer Verkündigung. Zwingli ging es um den geschichtlichen, gegenwärtigen Christus und dessen inneres persönliches Leben. Daher übertrug er, umgekehrt wie Luther, die Vorstellungen von der Menschheit Christi, seiner lokal umgrenzten Leiblichkeit und seiner Individualgestalt auch auf den Erhöhten (Z. B. II 2, 178). Auch er spekulierte eifrig über diesen verklärten Christus und war hierin, gleich Luther, ein Kind seiner Zeit. Aber er steuerte nicht ins Uferlose, sondern seine Vernunft erinnerte ihn daran, daß er Mensch sei. Auch Zwingli gab die scholastischen Anschauungen von der lokalen Räumlichkeit des Himmels auf, da er den Gedanken der Allgegenwart und Alleinwirksamkeit Gottes zu Ende zu denken versuchte und bildete sie ins Persönlich-Geistig-Geschichtliche um, allerdings ebensowenig folgerichtig wie Luther das tat. Doch wollte Zwingli lieber Luthers Spott über sich ergehen lassen, als daß er die Menschheit Christi gefährdet hätte, dadurch, daß er den Leib Christi nicht nach Analogie des allgemeinmenschlichen Leibes vorstellte. Ganz abgesehen davon war Luthers Vorwurf, Zwingli stelle sich den Himmel irgendwo räumlich begrenzt vor, völlig unzutreffend. Zwingli wies daher Luthers unbegründeten Vorwurf gelassen zurück, jedoch nicht ohne auf zahlreiche Stellen der Schrift hinzuweisen, an denen sich diese örtliche Himmelsvorstellung findet (Z. B. II 2, 64 f.). Auch Zwingli war Christ genug, um zu sehen, daß der Himmel das Reich der Gnade sei (Z. B. II 2, 160 f.; vgl. Müller A. 370, 8 f.). Nicht ohne Recht behauptete er in köstlicher Ironie,

Luther pflege ihn in äußerst liebenswürdiger Weise einen Teufel zu nennen (Z. B. II 2, 160). So bekämpfe Luther in der Tat nicht Zwingli und die Seinen, sondern den Teufel. Zwingli aber sei nun in der Verlegenheit, auf Luthers gegen ihn gerichtete Angriffe antworten zu müssen, obwohl sich ja Luthers Polemik eigentlich gegen den Teufel richte (Z. B. II 2, 40; 124). — Die physischen Merkmale waren Zwingli untrennbar von dem Begriff Leib; deshalb wollet er ihn nicht verwenden und wollte nur im übertragenen Sinne von Christi Leibe etwas wissen, d. h. von Christi Wesen und Person selbst in seiner Anschaulichkeit in der Gemeinde. Daher sprach er auch lieber von Christus selbst da, wo Luther die Vorstellung von der Leiblichkeit Christi für unentbehrlich hielt, und meinte den Christus eben in seiner markigen geschichtlichen Gestalt, so wie er leibt und lebt (vgl. Farner II 241 f.). Hierin nähert sich Zwingli Melanchthon, der später nur die persönliche Realpräsenz gelten ließ, weshalb er freilich ebenso als Krypto-Calvinist verdächtigt wurde wie Luther, als in Wittenberg im Jahre 1543 die Elevation der konsekrierten Hostie bei der Feier des Abendmahls abgeschafft wurde.

Wir sind der Ansicht, daß der gesamte Verlauf des Abendmahlsstreits und sein tragischer Augenblick auf dem Marburger Schlosse zu einem großen, wenn nicht zum größten Teil bedingt war durch die Unvollkommenheit der überkommenen und neu gebildeten Worte und Begriffe des 16. Jahrhunderts, das ja seit Luthers Tat erst in vollem Maße die eigene Muttersprache zu gebrauchen und zu meistern begann. Hieraus wird sich auch die Geschichte des Protestantismus zu einem großen Teil erklären. In gigantischem Ringen begann der deutsche Geist im 16. Jahrhundert das deutsche Wort plastisch und wuchtig zu formen. Es war für den Abendmahlsstreit verhängnisvoll, daß die sich bekämpfenden Parteien unter dem Begriffe Leib beide etwas Verschiedenes meinten, jedenfalls betonten; daß der eine Teil mehr die physische der andere mehr die persönliche Seite als die wesentliche ansah. Die modernen Begriffe: Persönlichkeit, Person, Geschichtlichkeit, Sittlichkeit waren damals noch nicht vorhanden, sie dämmerten erst in dem Bewußtsein herauf, und wo sich bereits Ansätze in dieser Richtung fanden, waren sie noch nicht zu eindeutiger begrifflicher Klar-

heit gelangt („Person"). Man drückte daher seine Anschauungen in den überkommenen dogmatischen Begriffen (u. a. auch „Leib Christi") aus. So waren die Reformatoren gezwungen, die vorhandenen Begriffe zu gebrauchen und sie mit ihrem eigenen Sinn zu erfüllen, in sie ihre neuen Anschauungen und Erkenntnisse hineinzupressen, die die Begriffe selbst umbildeten oder gar oft sprengten. Dieser Umstand konnte aber einer geistigen Verständigung nicht gerade förderlich sein. Luther und Zwingli gestanden auch, wegen des verschiedenen Sprachidioms des Gegners Schwierigkeiten zu haben, sich wirklich zu verstehen (B. A. III 367 f., 37 ff.; 421, 26 ff. — Z. B. II 2, 28; 39; 47; 64). Beide haben sich so wenig um ein gegenseitiges Verständnis bemüht. Wir sind durch das Studium der Literatur über den Abendmahlsstreit zu der Ueberzeugung gekommen, daß man diesen sprachlichen Problemen bisher immer noch nicht die Bedeutung zuerkannt und ihnen noch nicht das Interesse entgegengebracht hat, das sie verdienen. Diese Probleme scheinen uns aber zu einem vollen Verständnis dafür notwendig zu sein, daß zwei so beachtliche Parteien des deutschen Protestantismus sich im 16. Jahrhundert trennten (vgl. Bornhausen II 196 ff. vor allem 197; 203).

Luther verfuhr in der rationalen Gestaltung seines Glaubenslebens viel konkervativer; er wollte den geschichtlichen Zusammenhang mit der Tradition mit aller Gewalt wahren und las nicht selten, da das rein historische Interesse zum großen Teil fehlte, in die überlieferten Dogmen seine eigenen, in schwerem inneren Ringen gewonnenen Erkenntnisse hinein und fand so in fast jedem Dogma das Kernstück der christlichen Frömmigkeit, spürte aber auch, daß er bei diesem oft gewaltsamen Verfahren in starke innere Spannung geriet und daß er diese Dogmen meistens erweichte und zersetzte. (Harnack A. III 750; 779; vgl. Gottschick; Kattenbusch). Luther füllte den neuen Wein in alte Schläuche, und gerade das warf ihm Zwingli vor (Z. B. II 2, 220). So faßte sich auch im Abendmahl für Luther das Zentrum der christlichen Religion zusammen: die Bedeutung der Person Jesu für die Menschheit. Die Abendmahlsfrage war für die damalige Welt tatsächlich zur weltbewegenden Frage geworden, sie war von weltgeschichtlicher Tragweite. „Und der Kampf um den Sieg war ein Kampf um die Macht" (Köhler A. 27; vgl. 834 ff.).

Die in Zwingli und Luther gebundenen geistigen Tendenzen strebten zu einander, kamen aber im 16. Jahrhundert zu keiner schöpferischen Synthese. Zwingli, der Humanist, stand der gesamten Tradition verhältnismäßig freier gegenüber in seiner gesamten Lehrgestaltung. Für ihn war die Abendmahlslehre nicht so zentral wie für Luther, mit dem er sich jedoch in der reformatoischen Grundanschauung verbunden wußte. Aber gerade in der Abendmahlsfrage offenbarten sich die inneren Gegensätze, und Zwingli, dessen Originalität gerade auch in seiner Abendmahlslehre zutage trat, bemühte sich durch die Unterscheidung und Abstufung des Wesentlichen in der Religion in seiner Polemik gegen Luther vorwärts zu kommen (vgl. Köhler 829 f.). Auch Luther kannte eine derartige Reduktion des Wesens der christlichen Religion auf einige Hauptpunkte (Christus, sola fide, Wort, Schrift etc.). So hatte er (Enders V 375, 71 ff.), als der Gedanke einer Verständigung mit Zwingli an ihn herantrat, eine solche von der Uebereinstimmung im rechten Verständnis der 10 Gebote, des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers abhängig machen wollen (das gegen Köhler A. 830.) Aber er folgte diesem instinktiv richtigen Impuls leider kaum merklich und erweiterte in seinem „Bekenntnis" von 1528 das „Bekenntnis" überhaupt in außerordentlich starkem Maße. Im weiteren Verlauf des Streites, und vor allem in Marburg, wollte Luther von dieser genannten Unterscheidung ebensowenig etwas wissen, wie von Lehrfreiheit und Toleranz. So war das Problem der Verständigung, der Union, in eine Sackgasse geraten, die Anschauungen der Reformatoren über das Wesen des Christentums deckten sich nicht mehr völlig. Daraus erklärt sich der schroffe Gegensatz in der Abendmahlsfrage. —

Zwingli sah den symbolischen Charakter des Abendmahls darin, daß er ein Sinnbild in ihm fand für den n ä h r e n d e n Christus. Darin lag das tertium comparationis, darin lag für ihn die Gabe im Abendmahl und ihre Objektivität. Das war der Inhalt seines Ausdrucks: „bedeutet". Hierin erblicken wir einen brauchbaren Anknüpfungspunkt für jede theologische Abendmahlslehre (gegen Philippi V 2, 428; 441). Das Brot und der Wein sind Hinweise auf das Wesen und die Art Jesu Christi, sie fassen im Gleichnisbild sein Werk, sein Vorhaben, sein „Amt", seinen Willen und seine Fortwirkung zusammen: die Erlösung der Menschheit.

Aber sie sind n u r Zeichen und Symbole, sie sind für Zwingli nicht, wie für Luther doch letztlich und hauptsächlich, selbst Träger und Vehikel der göttlichen Gnade, „Gnadenmittel"; Träger der göttlichen Gnade ist und bleibt der Erlöser selbst und der Erlöser allein, im Zusammenhang der christlichen Geschichte. Nur der persönliche Herzensglaube ergreift die Hand Gottes, die sich ihm in Christus entgegenstreckt, wenn Gott uns „zieht". Das ist gut biblisch. Aber Zwingli gab dem symbolischen Hauptgedanken vom Abendmahlssinnbild (nährender Christus) nicht den Hauptakzent im Ganzen seiner Abendmahlslehre, wie es nötig gewesen wäre, um Luther verständlich zu werden; vor allem finden sich in seiner Widerlegung der Schriften Luthers nur wenige Spuren hierfür. Die Aufgabe, diesen Grundgedanken vom Abendmahlssinnbild (nährender Christus) konsequent durchzuführen, ist der protestantischen Theologie für die Abendmahlslehre in Marburg gestellt worden. Hierbei ist anzuknüpfen an zahlreiche Kirchenlieder, in denen sich dieser Originalsinn des Abendmahls rein erhalten hat (vgl. Spitta 334 ff.; Knodt 25; 31; (den Entwurf)). Zwingli verfuhr nicht konsequent und systematisch genug. Er sah in Brot und Wein auch das Abbild von Christus und seiner Gemeinde. Auch Luther vertrat diese Gedanken vom nährenden Christus und vom abbildlichen Charakter der Elemente in seiner Verkündigung von Christi Abendmahl, aber sie waren für ihn doch sekundär. Zwingli verband den Gedanken vom Abendmahlsabbild nicht systematisch straff genug mit dem vom Abendmahlssinnbild, obwohl die Ansätze dazu unverkennbar sind. Er sah in der aus Körnern bestehenden Broteinheit ein Abbild der christlichen Gemeinde als einer Lebenseinheit (dieser Gedanke ist nachweisbar in der Apostellehre, (Didache); vgl. Wernle III 331)), einer Gesinnungs- und Tatgemeinschaft, das Symbol für die Einheit der Jünger Jesu (Z. A. 802, 35 ff.; Z. B. II 2, 128; 29; 214; Müller A. 72, 28 f.). Doch führte er diesen fruchtbaren Gedanken nicht weiter aus. Luther kannte gleichfalls diese Auffassung (vgl. S. 24 f.) und betonte sie gelegentlich in seinem Bekenntnis vom Abendmahl (B, A. III 440, 38 ff.). Auch er kannte den Gedanken Zwinglis (Z. A. III 814, 33 ff.), daß der geistliche Genuß sich nicht nur auf Christi Leib beziehe, sondern daß er auch ein Ausdruck dafür sei, daß der Christ sich für seine Brüder ebenso ver-

schwende wie Christus das für ihn getan habe (s. oben S. 24 f.). Aber er trat hinter seinem polemischen Interesse zurück. Hier liegen m. E. die Anknüpfungspunkte für eine auf den reformatorischen Ergebnissen aufbauende theologische Abendmahlslehre.

Hatte Luther die Idee von der Gabe und ihrer Objektivität im Abendmahl in, wie wir sahen, nicht unbedenklicher Weise in den Vordergrund gestellt, so verfuhr Zwingli umgekehrt. Der Streit drehte sich um die Frage nach der Substanz (hier Luther mit der römischen und griechischen Kirche gegen Zwingli) und nach der subjektiven Aneignung (hier Luther gegen Rom; Zwingli gegen Rom; Luther gegen Zwingli) (vgl. Köhler). Zwingli betonte, daß das einzige gottgegebene Objekt des Glaubens auch im Abendmahl allein der geschichtliche Christus selbst sei, der Gekreuzigte, nicht der Verklärte. Da die eigentliche Gabe, das erlösende neuschaffende Christusleben, dem Abendmahl vorangeht und nicht an dieses gebunden ist, betonte Zwingli vor allem die Subjektivität, die Reaktion, die Aktivität der von Christi Macht ergriffenen Menschen (essen ist nicht passiv!), während Luther deren Passivität in den Mittelpunkt rückte. Für Zwingli wurde das Abendmahl als Gedächtnismahl der symbolische Bekenntnisakt der Gemeinde zu ihrem Herrn und Meister, zum Treugelöbnis ihm gegenüber, zum „Pflichtzeichen" (Z. B. II 2, 55). Was die Fahne für den Soldaten ist, das ist das Abendmahl für den Christen. Es wurde ein Bekenntnis zu Christus, seiner Lebensart und seinem Wesen, ein Bekenntnis zum christlichen Lebensideal. Hier spielte der Bundesgedanke, der Gedanke des „neuen Testaments in seinem Blut" eine große Rolle. Das Abendmahl wurde zur Erneuerung des Bündnisses mit dem heilschaffenden Gott, zur Erneuerung des Taufgelübdes (Z. A. II 120, 15 f.). Brot und Wein wurden die Bundeszeichen, wie einst der Regenbogen im alten Testament. Die Teilnahme am Abendmahl wurde das Bekenntnis zur Gefolgschaft Jesu, zum Jüngertum, und dadurch wurde sie das Merkmal wahren Christentums. Wer am Abendmahl Christi teilnimmt, bekennt sich vor seinen Mitmenschen als Christi Jünger, und an dieser ethischen Tat erkennen sich die Christen untereinander, so etwa wie man am Kreuz auf der Brust den Schweizer Eidgenossen erkennt. Nicht der Einzelne fühlt sich durch seine rein persönlich-individuelle

Heilsgewißheit mit seinem Gott verbunden oder sucht diese Verbundenheit im Abendmahl, sondern der Einzelne fühlt sich als Glied am geistigen Leibe Christi, und gerade die Gewißheit des gnädigen Gottes treibt ihn in die Gemeinschaft und mit ihr zur gemeinsamen Danksagung an Gott für die Erlösung durch Christus selbst (vgl. S. 20 f.; 23 f.). So ist das Abendmahl Eucharistie, Dankfeier und Brudermahl, Tischgemeinschaft (Z. A. III 775, 26 ff.). Das Abendmahl wird zum Gemeinschaftsmahl, zur christlichen Eidgenossenschaft, der sich der Einzelne angehörig und in Dank und Pflicht verbunden weiß. So sind Gott und der Nächste aufs engste miteinander zu unauflöslicher Einheit vereint. Das Abendmahl ist das Mahl christlicher Bruderliebe, eine Feier der frömmsten Gemeindeglieder. Zwingli beruft sich für das Recht seiner Abendmahlsauffassung auf die Agape des Urchristentums. Die Tat der christlichen Gemeinde, das gegenseitige Treugelöbnis ihrer Glieder und das der Gesamtheit Christus gegenüber steht im Vordergrunde. Es ist ein Mahl mit Christus selbst. Die Aktivität, das Schaffen am Werke Christi in der Gemeinschaft und durch sie ist das Wesentliche. Es ist aber m. E. eine absolute Verkennung des wahren Sachverhalts, ja eine offenbare wissenschaftliche Unwahrheit, wenn man die Abendmahlsauffassung Zwinglis als „Leistung" und „Werk" der Feiernden bezeichnet und diesen belasteten Worten mehr oder weniger offen die Gegensätzlichkeit gibt, die sie bei Luthers Formulierung der Gnade erhalten haben (so: Cat. Maj. Müller B. 550, 6 f.; Preuß 24; Bess 428; und natürlich: Huch 152), oder wenn man wie Guericke (560) behauptet, Zwingli vertrete eine „logisch-moralische" Realpräsenz, oder er beabsichtige ein „bloßes Gedächtnismahl mit sittlichen Wirkungen" (Herder I 309). Man wird Zwingli ganz und gar nicht gerecht, wenn man seine Abendmahlslehre moralistisch als „Tat" der Feiernden versteht, denn man vergißt, daß sie das Erinnerungsmahl betont, bei dem die Dankbarkeit gegen den geschichtlichen Erlöser und seine sich in unserer Erlösung vollendende Tat in den Mittelpunkt steht, und daß Zwingli viel konsequenter den katholischen, mit dem Substanzbegriff zusammenhängenden Gedanken vom Opfer und Sakramentswunder in seiner Abendmahlslehre ausschloß als Luther, in dessen Lehre die Gedanken miteinander ringen. Zwingli sah, daß die Sünden-

vergebung mit dem Glauben selbst gegeben ist (Z. B. II 2, 22). Ein Bekenntnis ist nicht ein bewußter Willensakt, zu dem man sich nach freier Wahl entschließt, wie es der dogmatische Doktrinarismus will, sondern es ist die notwendige, selbstverständliche Aeußerung des Glaubens selbst. Allerdings hatte Zwingli seiner Idee vom Abendmahl nicht die straffe systematische Konsequenz in seiner Polemik gegeben, die erforderlich gewesen wäre, um sie vor den vielen Mißverständnissen zu schützen, die sich bei oberflächlicher Betrachtung leicht einstellen. Doch muß man hierbei berücksichtigen, daß Zwingli seine Abendmahlslehre in seiner Polemik, in seinem Zweifrontenkrieg gegen Rom und gegen Luther ausbaute, und daß sein frühzeitiger Heldentod 2 Jahre nach der Marburger Konferenz und sein überaus weites Arbeitsfeld ihm diese konsequente Durchführung überaus erschwerte. Ebensowenig wie man es Luther, historisch betrachtet, verübeln kann, daß er, der eine Welt aus den Angeln hob, der der Geistesgeschichte neue Richtungen wies und der Autoritäten in ihrer Geltung erschütterte, die durch Jahrhunderte hindurch anerkannt worden waren, die Autorität der Schrift so leidenschaftlich und einseitig betonte, um die geschichtliche Kontinuität zu wahren, und daß er die Spannung zwischen Schrift und Gottes Wort, zwischen seinen errungenen Ueberzeugungen, seiner Frömmigkeit und der wuchtenden Tradition, nicht konsequent genug löste, was übrigens auch Zwingli nicht voll gelungen war, ebensowenig darf und kann man es Zwingli verübeln, daß er in dem Ausbau seiner Abendmahlslehre nicht mit der systematischen Strenge und Folgerichtigkeit verfuhr, die man als moderner Mensch bei diesem Unternehmen erwartet. Zwingli hatte den Gedanken vom Abendmahlssinnbild (nährender Christus) mit dem vom Abendmahlsabbild (Brotbrechen, Wein eingießen, Kreuzestod; Broteinheit, Gemeinde), und letzteren wiederum nicht fest genug mit dem Gemeinschaftsgedanken überhaupt verkettet. Ferner hat er durch die Betonung des Gedächtnismahles (Passah) und seiner einseitigen Beziehung auf den Opfertod Jesu die Geschichtlichkeit des Erlösers selbst auf das Faktum von Golgatha zusammengepreßt und dadurch aus dem Zusammenhange des Lebens Jesu selbst herausgelöst als isolierte „Heilstatsache". Allerdings muß zugegeben werden, daß sich in Jesu Tod auf der Schädelstätte bei Jerusalem sein gesamtes

inneres Leben in seiner innersten Tendenz und ergreifenden dramatischen Anschaulichkeit für die geschichtliche Intuition in einem gewaltigen Bilde zusammendrängt („vitalis mors"). Gerade am Bilde des Gekreuzigten hat sich seit je der Glaube zu neuer Kraft entzündet,daß Gott unerschütterlicher Wille zum Heil, zur Gemeinschaft ist. Ferner hat Zwingli durch seine Beziehung auf den Tod Jesu und durch seine Auffassung des Abendmahls als Passahmahl (Sühneopfer) (N. B. dieses Recht ist übrigens problematisch, s. u.), seinen Hauptgedanken vom Abendmahlssinnbild verdunkelt, da jetzt mehr die Erinnerung an einen Vorgang der Vergangenheit in den Vordergrund trat, hinter dem die Erinnerung an Jesu Person selbst und seine Gegenwartsbedeutung für die Menschheit doch letztlich zurücktreten mußte. Hierdurch hatte Zwingli die Satisfaktionslehre Anselms begünstigt, nach der Jesus durch seine freiwillige und überpflichtmäßige Leistung den erzürnten Gott versöhnt und so erst die allgemeine Möglichkeit für einen Verkehr des Menschen mit Gott geschaffen haben soll, während doch Christus diesen Verkehr selbst unmittelbar einleitete und einleitet, und nicht erst ermöglicht hat. Dogmatische Vorstellungen verbanden sich mit dem Abendmahl, und Zwingli sowohl als Luther hatten an dieser Genugtuungstheorie wenig Freude und keine rechte innere Stellung zu ihr („opus alienum", vgl. E. A. 11, 306), da diese Theorie juristisch-rechtlichen Kategorien in die Auffassung von der Religion einführt, während doch die befreiende Erkenntnis für die Reformatoren darin bestand, daß die Religion ein Gebiet sei, in der rechtliche Begriffe keineswegs am Platze sind. Andrerseits aber diente die christliche Deutung des Passahmahls auf das Abendmahl Zwingli dazu, den Symbolcharakter des Abendmahls zu verstärken und der symbolischen Auslegung der äußeren Zeichen von Brot und Wein mehr Nachdruck zu verleihen. Aber es ist doch nicht richtig, wenn Ebrardt (II 417 f.) behauptet, daß für Zwingli Brot und Wein „bloß" „Symbole des Todes Christi" waren. Im Gegenteil waren sie „auch, und zwar vorzugsweise Symbole der Lebensvereinigung mit Christo", da das Sinnbild der „Speise" „Christum als das lebendige Brot" tatsächlich hinstellt. Nicht also erst Calvin hat diese Gedanken vertreten. Freilich hat Zwingli — mit Recht — dem „Akt des heiligen Abendmahls" nicht den Wert gegeben, wie später Calvin. Calvin allerdings hatte ebenso wie Schwenckfeld, wie uns

scheint, den Gedanken vom Abendmahlssinnbild (nährender Christus), den wir als den zentralen bestimmt haben, stärker in den Vordergrund gerückt als der vorzeitig vom Tode dahingeraffte Zwingli. Aber seine Abendmahlslehre ist dogmatisch-spekulativ, ein Vermittlungsversuch zwischen Zwingli und Luther, bei dem jedoch das historische Jüngermahl ganz zurücktritt. Sie hilft uns daher wenig zu einem wirklichen Fortschritt in der Lehre vom Abendmahl. Zwingli nannte in der Tat gelegentlich die Elemente bloße „Zeichen eines abwesenden Dinges", was Luther die gesamte symbolische Deutung verdächtig machte. Da Zwingli, um die Gegenwart Christi theoretisch zu sichern, das Wirken des heiligen Geistes so stark betonte, wurde Luther in seinem Mißtrauen bestärkt, da er mit denen, die sich ihm oft als Träger des „Geistes" anpriesen, schlechte Erfahrungen gemacht hatte. So rächte es sich, daß Zwingli dem Abendmahlssinnbild vom nährenden Christus nicht die zentrale Stellung im Ganzen seiner Abendmahlslehre gegeben hatte. Es ist die Aufgabe der Nachgeborenen, die fruchtbaren Ansätze für die Ausgestaltung der Abendmahlslehre bei Zwingli zu verwerten und konsequent durchzuführen.

Die Reformatoren waren in der Abendmahlsfrage in der seit Radbert eingeschlagenen dogmatischen (nicht historischen) Richtung und Problemstellung befangen, die in der Scholastik in ihrer ganzen Unfruchtbarkeit zutage trat und sich als völlig unzureichend und verkehrt in dem Abendmahlsstreit der beiden großen Reformatoren erwies. Der Ruf: Zurück zum ersten Christentum! hat doch nicht genug Beachtung gefunden. Der Fortschritt der Reformation über die Scholastik liegt vor allem darin, daß sie das Abendmahl unter beiderlei Gestalt erkämpfte, die Anbetung der Hostie extra usum beseitigte, die rohe juristische Opfervorstellung und den Verdienstcharakter tilgte, die gesamte Tradition gegenüber dem biblischen Text zurückstellte und in der Bibel, im ursprünglichen Jüngermahl, die alleinige Richtschnur erblickte. Aber auch sie war doch im großen ganzen in der Nachradbertschen dogmatisch-spekulativen Anschauungsweise befangen, daß die biblische Ueberlieferung über das Abendmahl eine durchaus widerspruchslose, gleichartige und gleichwertige sei, und ihr kam es nur auf ihre richtige Deutung an. Ja Luther und Zwingli postulierten beide einfach die

Widerspruchslosigkeit des Textes durch einen förmlichen Zirkelschluß, eine Petitio Principii (B. A. III 476, 14 f; Z. B. II 2, 37; 150). Die offenbare Unklarheit und Uneinheitlichkeit des biblischen Abendmahlstextes aber gab sowohl Zwingli wie Luther ein Recht, sich für ihre Auffassung auf die Schrift zu berufen, und gerade das Marburger Religionsgespräch lehrt deutlich, daß die Bibel als schlechthin gültige Lehrautorität und Lehrkodex nicht gelten kann, und daß für die Begründung der Abendmahlslehre die exegetisch-wissenschaftliche Frage nach der Deutung der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung und ihrer Ursprünglichkeit unumgänglich ist, daß überhaupt das historische Jüngermahl den Ausgangspunkt bilden muß (gegen Knodt 7, der ja übrigens in der praktischen Ausgestaltung seine Theorie zum größten Teil aufgibt). Gerade die Anerkenung der vorliegenden exegetischen Schwierigkeiten wirft ein milderes Licht auf die Abendmahlskontroverse (vgl. Schleiermacher II 336, gegen Priegel 622, vgl. S. 131 f.). Im Jahre 1528 hatte Luther richtig vorausgesagt, daß eine Zeit kommen werde, die wieder Glaubensnormen und -gesetze als Lehrautorität aufrichten wird (F. C.), um der Willkür vorzubeugen, da die ursprüngliche Lebendigkeit und Kraft des enthusiastischen Christentums erlahmt und das lebendige Vertrauen zur Wahrheit des Evangeliums schwächer wird (W. A. 23, 69, 34 ff.). Luther selbst hat diesen Prozeß zweifellos begünstigt, der dann in der Neuscholastik beider Kirchen in die Erscheinung trat. Aber trotzdem haben Luther sowohl als Zwingli den richtigen Weg in der Abendmahlsfrage gewiesen, wobei Zwingli durch Ablehnung des von Luther beibehaltenen Substanzgedankens schärfer die Konsequenz aus der reformatorischen Grunderkenntnis von dem personalistischen Charakter der Gottbezogenheit des Gläubigen gezogen hatte. Beide hatten nämlich erkannt, daß eine richtige Abendmahlsauffassung aufs engste von der Vorstellung abhängt, die man vom ursprünglichen geschichtlichen Abendmahl Christi mit seinen Jüngern hat. Luther sagte (De capt. bab. B. A I 456, 2 ff. W. A 6, 335, 3; 523, 25), je mehr sich das Abendmahl dem ursprünglichen geschichtlichen nähere und je ähnlicher es diesem sei, desto christlicher sei es. Zwingli hatte gleichfalls gesagt, daß man nur so über das Abendmahl lehren soll, „wie Christus und die Apostel davon gehalten habend" (Z. B. II 2, 28).

Beide wollten das Mahl im ursprünglichen Sinne feiern. Zwingli betonte aber stärker als Luther die geschichtliche Ursprünglichkeit des Abendmahls, von dem er eine richtigere Auffassung besaß, (vgl. Ranke 124), und er legte den Schwerpunkt nicht auf die dogmatischen Voraussetzungen, sondern auf den wirklichen Sinn der Feier selbst innerhalb der christlichen Gemeinde. Der S i n n des Abendmahls stand ihm über dem „Mahl". Luther, dem das volle geschichtliche Verständnis für die Entstehung der christlichen Religionen im großen ganzen fehlte (Entwicklungsgedanke) hatte ganz naiv alle dogmatischen Spekulationen von der Jungfrauengeburt bis zur Himmelfahrt auf die Teilnehmer am historischen Abendmahl Christi übertragen. Sie gehörten für ihn zu den Wesensbestandteilen der christlichen Religion. Für ihn hatte der Gedanke nichts Befremdliches, daß Christus am Tische mit den Seinen saß und ihnen im Brot und Wein seinen eigenen Leib zur Speise und zum Trank mit den eigenen Händen darreichte. Da er selbst der Ansicht war, Christus habe dabei selbst Brot und Wein gegessen und getrunken (B. A. III 474, 20 ff.) kämen wir sogar zu den widersinnigen Folgerungen, daß Christus sein eigenes Fleisch und Blut verzehrt habe. Luther äußert ferner die seltsame Ansicht, daß die Jünger „nach solchem letzte trunck auch nicht mehr getruncken, sondern sich Christo gleych gehalten haben" und er fährt bezeichnender Weise fort: „Auch was narre ich selbst mit solchen tollen fragen?" (a.a.O.) Zwingli dagegen betonte, daß dogmatische Spekulationen über den Leib Christi beim Jüngermahl gar keine Rolle gespielt haben können. Denn sonst müßte man annehmen, Christus habe zwei Leiber gehabt (Müller A. 90, 26 ff.). Dann begünstige man aber den Doketismus: „Marcion will dir in'n garten" (Z. B. II 2, 76). Die Vereinigung von Endlichem und Unendlichem, Kreatürlichen und Göttlichem in Jesus Christus sei aber dann eine trügerische Illusion, und die Ubiquität des Leibes Christi gefährde die wahre Menschheit Christi selbst; denn wie fremd und wenig menschlich müsse ein Mensch sein, der nicht einen menschlichen Leib wie wir gehabt, sondern einen „gespenstischen Leib" besessen habe und der mit Gott überall gewesen sein solle (Z. B. II 2, 65; 171 ff.; 183 f.; Müller A. 88, 15 ff.). Davon rede aber die Schrift nirgends. So erwies sich Zwingli der Gedanke der leiblichen Realpräsenz Christi in Brot und

Wein am historischen Abendmahl selbst als unhaltbar. Man hat oft Zwingli als „Rationalisten" getadelt, weil er diesen Gedanken von der leiblichen Gegenwart usw. wirklich einmal allen Ernstes zu denken und historisch zu begründen versuchte. Diesen Gedanken, so sagt man, könne man nur „glauben". Aber diejenigen, die dem großen Schweizer den geläufigen Vorwurf des Rationalismus nicht ersparen zu können meinen, können doch niemals verdeutlichen, was für einen wirklichen Wert denn ein Gedanke vom Abendmahl habe, der so vieldeutig und unvollziehbar ist wie der von der leiblichen Realpräsenz in den Elementen des ersten Jüngermahls. — Das lutherische Mißtrauen gegen die Vernunft ist zweifellos auch schuld an der Zersplitterung und Verworrenheit des gesamten Protestantismus. Man muß sich bei diesem Problem ins Gedächtnis rufen, daß die viel berüchtigte „Frau Hulda", die „Hure Vernunft" für Luther doch letztlich nur die ehrfurchtslose, profane, klügelnde, heidnische Vernunft, die Recht haben will, war, (vgl. EA 58, 366; 219; 57, 278 u. a.), und nicht die im Wahrheitsgewissen verankerte, nach objektiver Wahrheitserkenntnis forschende Vernunft, und daß Luther sonst diese der Ehrfurcht durchaus fähige Vernunft wahrhaft gründlich und verwegen genug gebraucht hatte, wenn er sie auch in der Abendmahlsfrage nicht zu ihrem legitimen Recht hatte kommen lassen. Wenn man ein „sublimes" besonderes Wunder neben dem Glauben, der D a s Wunder ist, ein sakramentales Wunder also statuiert und dieses aus der göttlichen Allmacht ableitet (so außer Rom Guericke, Philippi, Luthard, Christengemeinschaft u. a.), was nur ein sogenannter „wahrhaft Gläubiger" gehorsam soll anerkennen können, so entfernt man sich nicht nur vom ursprünglichen Jüngermahl und der Schrift und deutet diese dogmatisch um, sondern man macht jede Verständigung über das Abendmahl selbst durch prinzipiellen Verzicht auf den Gebrauch der Vernunft und wissenschaftlicher Grundsätze von vornherein unmöglich. Gerade in dieserErkenntnis von der Notwendigkeit einer sachlich-wissenschaftlichen, historischen Betrachtung der Abendmahlsfrage und einer freien rationalen Lehrgestaltung liegt gleichfalls die theologische Bedeutung des Marburger Kolloquiums für die Abendmahlsauffassung. Als Christ verachtet man nie ungestraft die Gottesgabe der menschlichen Vernunft, ebensowenig wie die menschliche

Wissenschaft, denn auch in ihnen offenbart sich Gott, da es auch ihnen um die Wahrheit geht. Dieser Gedanke gab Zwingli den Mut, auf seinem Posten zu verharren und seine Stellung zu behaupten, und er tröstete sich damit, daß die Majorität kein Beweis für die Wahrheit sei, sondern daß im Gegenteil diese meist nur von wenigen Geistern gefunden werde. Er spürte schmerzlich die relative Größe der Genialität des Wittenberger Reformators: „Du bist ein mensch, und ich ouch" (Z. B. II 2, 84; 21). Auch Luther war kein Heiliger, vor allem nicht im Sinne des Katholizismus, und trotz seines gewaltigen Selbstbewußtseins, das ja durchaus erklärlich ist, wenn man bedenkt, daß von seinem Wort und seiner Tat im 16. Jh. die Weltgeschichte tatsächlich abhing, war auch er ein Mensch, der irren konnte und geirrt hat. Luther war ganz Wille und war auch dann wahrhaft groß und echt in seiner Hingabe an Gott und die ihm aufgetragene Sendung, wenn er irrte. Nach einem bekannten Wort waren ja seine Fehler gerade deshalb so groß, „weil seine Tugenden so groß waren". Von der Zimperlichkeit jedoch, mit der oft zahlreiche Theologen Luthers Verhältnis zu Zwingli darstellen, wobei sie Zwingli zwar Recht geben, aber dann doch, geblendet von Luthers überragender Größe und genialer dämonischer Persönlichkeit, Luther Zwingli gegenüber in einer Weise in Schutz nehmen, daß Zwinglis Recht auf ein winziges Tröpflein Wahrheit zusammenschmilzt, wobei das Wort von dem anderen Geist eine große Rolle spielt, kann sich die Wissenschaft nicht genug hüten, wenn sie sachlich bleiben will. Treibt die Verehrung vor der markigen Gestalt des deutschen Reformators zu grundsätzlichem Verzicht auf eine Kritik seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheiten, die uns nach 400 Jahren naturgemäß deutlicher zum Bewußtsein kommen als dem 16. Jahrhundert, so ist das Werk Luthers der Erstarrung preisgegeben und seine Zukunft bedroht. Nur die Kritik aber ist berechtigt und notwendig, die sich von diesem Verantwortungsbewußtsein leiten läßt.

Zwingli macht mit dem Gedanken, daß das letzte Nachtmahl Jesu mit seinen Jüngern das Ideal sei, an dem die kirchliche Feier orientiert werden müsse, mehr Ernst als Luther. Dieser sah das Abendmahl als „Sakrament des Altars" (vgl. Zwinglis Randglosse: „Pfü dich altar" Z. B. II 2, 218; 220) und Gnadenmittel der anstaltlichen Kirche an, bei dem der

Geistliche nicht der Mitfeiernde, sondern mehr der Spender selbst, der Beauftragte Christi, und die Gemeinde die Empfangende war. Hierbei wurde der Begriff des Geistlichen dem katholischen Priesterbegriff in bedenklicher Weise genähert. Der Geistliche stand über, nicht in der Gemeinde. Das allgemeine Priestertum wurde bei der Abendmahlsfeier zur bloßen Theorie. Zwingli betonte mehr dieses allgemeine Priestertum. Im Jüngermahl gab es weder Hostie nach Altar. Um der Realisierung des Historischen willen darf es nach Zwinglis Ansicht daher auch bei der kirchlichen Abendmahlsfeier keinen Altar geben, und anstelle der Hostie wurde gewöhnliches Brot gereicht. Diese Auffassung ist zweifellos besser biblisch als die der Lutheraner. Zwingli gab dem Abendmahl wieder den ursprünglichen Charakter der Tischgemeinschaft. — Für Zwingli waren Brot und Wein „Zeichen und Symbole heiliger Dinge, welche das, was sie bedeuten, uns in Erinnerung bringen und sozusagen vor Augen stellen" (Zit. Stähelin A. II 467). „Gnadenmittel" war das Abendmahl nicht. Mit Zwingli und Schleiermacher lehnen wir diesen vieldeutigen, katholisch belasteten Begriff ab. Denn die Gnade ist nach evangelischer Auffassung an keine Institution, an kein kirchliches Sakrament, an keinen versöhnenden Priesterdienst und keinen Naturzauber („geheimnisvolle Sinnlichkeit": Schleiermacher), gebunden. Christus selbst ist nach genuin reformatorischer Anschauung „Gnadenmittler", es gibt kein „Gnadenmittel", sondern nur eine persönliche Vermittlung des religiösen Lebens. „Nicht der sakramentale, sondern der geistig-persönliche Christus ist Heilvermittler" (Niebergall B. 26). Der „sakramentale Christus" ist höchstens Hinweis.

Zwingli sowie Luther führten das Abendmahl auf die Einsetzung Christi zurück. Zwingli sah den Zweck der Feier in der bewußten Vergegenwärtigung der Person Jesu und seiner Bedeutung für das Leben des Christen, in der Erinnerung. Obwohl Zwingli bestrebt war, die Notwendigkeit der Feier nicht so sehr im individuellen Heisinteresse des einzelnen wie im Luthertum vor allem, als vielmehr im Gemeinschaftsgedanken zu begründen, so hatte er doch die Bedeutung der Gemeinschaft für das Leben des Frommen in seinem polemischen Aufbau der Abendmahlslehre nicht hinreichend genug zum Ausdruck gebracht.

Das Wesen der christlichen Religion war für Zwingli starkes Gottvertrauen und ein Leben nach dem in die Brust geschriebenen Sittengesetz, ein Leben in heiliger Unschuld und Liebe. Zwingli führte wie Luther aus, daß die christliche Gemeinschaft als eine Bruderschaft das Leben des Einzelnen trage, und daß der Einzelne in der Gemeinschaft die Kraft finde, sich als Christ leichter zu behaupten als in der Isolierung (Z. A. III 807, 35). Aber er hatte diesem Gedanken beim Abendmahl nicht den notwendigen Akzent und die notwendige systematische Beziehung gegeben. Zwinglis Grundtendenz war in erster Linie gegen die paganisierende, hierarchische Vermittlung des religiös-geistigen Lebens gerichtet, er wollte jede Möglichkeit eines verdienstlichen Charakters der Frömmigkeit beseitigen. Nur durch die Berührung mit dem persönlichen Leben Gottes in Christus und den Seinen, durch den Eindruck von Wort und Tat auf das Herz und Gewissen werde der Mensch ein neuer Mensch, ein Christ. Daher wollte Zwingli von dem vieldeutigen belasteten Fremdwort „Sakrament" nichts wissen: „Wir Tütschen bedörffend deß worts sacrament nit" (Z. A. II 125, 22; 126, 33). Die Notwendigkeit einer Neugestaltung der Lehre vom Sakrament, bei der dieses Fremdwort am besten durch ein klares deutsches Wort ersetzt und in organischen Zusammenhang mit der Taufe gebracht wird, ergibt sich uns gleichfalls aus der Betrachtung des Abendmahlsstreits (vgl. R. G. G. I 1. Aufl. 78).

Für Zwingli bedeutet Sakrament: Fahneneid, durch den sich der Einzelne als „miles" oder „candidatus Christi" Jesus verpflichtet, Pflichtzeichen (Z. A. III 761, 24). Das Abendmahl war ihm die Einverleibung, Einweihung und Einführung in den christlich-geschichtlichen Lebenszusammenhang mit Christus, ein verbrieftes Recht auf Christi Leben, das dieser gewissermaßen testamentarisch der Menschheit zugeeignet und vermacht habe (Z. A. II 120, 15 f.; III 759, 6). Aber dadurch, daß die Abendmahlshandlung vollzogen werde, also rein objektiv, bewirke sie das nicht, was sie bedeutet, wie Luther und der Papst wollen (Z. A. 761, 1 ff.), sondern Gott selbst müsse uns innerlich packen, wir müssen seine ergreifende Sprache aus der Handlung selbst, sein Wort und seine Verheißung innerlich erfassen; hierfür aber gebe es keine Garantien, denn Gottes Geist wehe wann und wo er wolle. Es kann u. E. kein Zweifel darüber bestehen, daß hier Zwingli den genuin-reformato-

rischen Gedanken von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben in seiner wahren Konsequenz in der Auffassung vom Abendmahl vertritt, und zwar bewußt (vgl. Enders VI 23, 64 ff.). Luther hatte im Anschluß an Augustin und Paulus die Abendmahlslehre dadurch „reformabel" gemacht, daß er sie dem Glauben zu- und unterordnete und das Wort als das einzige Gnadenmittel bezeichnete. Nur Christus als Träger des göttlichen Worts ist Mittler zwischen Gott und Mensch, und nur insofern das Abendmahl eine Form der Wortmitteilung ist, hat er es als „Gnadenmittel" gelten lassen. Aber in seiner Abendmahlslehre zog er hieraus nicht die logischen Konsequenzen. Die von der Scholastik, den Gegnern Berengars, ausgebildete Lehre von der manducatio infidelium, die sakramentalen Vorstellungen und den doppelten katholischen Glaubensbegriff hat er mitgeschleppt. Zwingli knüpfte bewußt und entschiedener als Luther, an das augustinische „crede et manducasti" an und bestritt entschieden den ursächlichen Charakter der Sakramente, die er nur als Zusage und Bestätigung der Gotteskindschaft gelten ließ. Zwingli lehnte den Gedanken einer über objektive, unter Garantie wirkende Gnadenmittel verfügenden übernatürlichen Heilsanstalt ab, da eine solche Glaube und Liebe auseinanderreißt. Hier ergibt sich für uns ein richtiger Ansatzpunkt für die Abendmahlslehre.

Zwingli ging es um reinliche Scheidung von Physischem und Metaphysischem, er sah das Objektive nur im Geschichtlich-Geistigen selbst. Da Luther diese reinliche Scheidung bewußt nicht vollzog, wodurch er dem geschichtlichen Charakter der christlichen Erlösung und Offenbarung nicht voll gerecht wurde, sah sich Zwingli genötigt, diese Unterscheidung auch in seiner Christologie durchzuführen. Mit Hilfe der Redefigur der Allöosis (Gegenwechsel) trennte er im historischen Jesus begrifflich in seiner zeitlich bedingten Christologie die göttliche Natur von der menschlichen. Aber er hatte sich aufs schärfste dagegen verwahrt, die Bedeutung der Menschheit Jesu antasten zu wollen (Farner II 258; Z. B. II 2, 148 ff.). Auch er sah wie Luther im geschichtlichen Christus das „Instrument des göttlichen Geheimnisses", das „Werkzeug" und Pfand, den Mittler zwischen Gott und Mensch (Z. B. II 2, 148 ff., Farner II 140; 203). Aber er rang, ähnlich wie Luther, um einen Ausdruck für das, was wir heutzutage mit: persönlich, ethisch, geschichtlich oder geistig zu bezeichnen pflegen. Daher legte

er den Akzent auf den geistlichen Genuß. Luther sowohl wie Zwingli, (letzterem wurde man in dieser Beziehung nicht immer voll gerecht) standen „im Drehpunkt der deutschen Religionssprache; neue Sprache und neuer Glaube fallen bei" ihnen „zusammen" (Bornhausen II 27). Mit ihnen begann konsequent der selbständige Verdeutschungsprozeß des antiken Christentums. Aber es war die Tragik des Abendmahlsstreites, daß Luther und Zwingli zweier Zeiten Schlachtgebiet waren((man hat sie daher mit Recht unter dem Bilde des Januskopfes veranschaulicht), und daß beide Mühe hatten, sich von der lähmenden Macht der Fremdsprache zu befreien. Beiden war es nicht immer voll gelungen, ihre innersten Motive und Tendenzen zu einem klaren begrifflichen Ausdruck zu bringen. An dieser babylonischen Sprachverwirrung scheiterte zum großen Teil die Marurger Konferenz, und die jahrhundertelange lateinische Tradition bedrohte die Einigkeit des Protestantismus, war es doch seit je das Schicksal des deutschen Geistes, gegen Rom protestieren zu müssen. Diese Notwendigkeit einer Fortführung des Verdeutschungsprozesses in der Abendmahlslehre unter Benutzung klarer und deutlicher Begriffe ist u. E. eine der Lehren des Marburger Religionsgesprächs, und hieraus sind die Konsequenzen abzuleiten für eine theologisch-haltbare Abendmahlsauffassung.

Wenn Zwingli Gottheit und Menschheit in dem geschichtlichen Erlöser mit Hilfe des Gedankens der Allöosis (Gegenwechsel) begrifflich trennte, wie das die Dogmatik aller Zeiten in ihrer Weise tut, so ging es ihm vor allem darum, die Erlösung selbst religiös-ethisch-geschichtlich zu verstehen und gegen die physische und juridische Erlösungslehre Roms abzugrenzen. Er wandte sich bewußt gegen die Absorption des geschichtlichen Erlösers durch die 2. Person der Gottheit. Es ist eine Glaubensaussage aller Christen, daß dem Menschen in der relativen menschlichen Gestalt Jesu der absolute Gott selbst begegnet, daß durch den Erlöser Gott selbst uns realiter erlöst innerhalb der Geschichte. Zwingli betonte daher die Absolutheit und Unmittelbarkeit des religiösen Lebens. Ihm war die Erlösung durch Christus das Erlebnis, daß der Mensch durch die Begegnung mit dem Personenleben Christi in unmittelbaren persönlich-ethischen, nicht physischen oder hyperphysischen Lebenszusammenhang mit dem Vater Jesu Christi komme, und Zwingli hatte stets be-

tont, daß Christus der einzige Weg zu Gott sei und daß man durch Christus Gott anhänge (Z.A.III 343, 1ff.; 820, 16f.; Müller A. 2; 5 u. a. m.). Christi Erlösung sah er also gerade darin, daß der Christ durch Christus in Verkehr mit Gott selbst komme, also in einer objektiven,wirklich gewordenenTatsache, die keine gläubige Phantasie hervorzaubern kann. Faktisch ist für Zwingli die wirksamste Offenbarung in Jesu Person beschlossen, sie ist aber nicht an diese allein gebunden. Zwingli hatte die universale Offenbarung, die Logosidee und die menschlich-sittliche Selbständigkeit nicht sicher und konsequent genug in einen inneren Zusammenhang gebracht, (vgl. Stähelin A. II 200 ff.). Die Einheitlichkeit des Christusbildes wurde in seiner Christologie beeinträchtigt. Es ist u. E. jedoch nicht zutreffend, wenn Stähelin (A. II 197) behauptet, daß für Zwingli Kreatürliches und Geschichtliches auf eine Linie rücke wegen seiner Gegensätzlichkeit gegen den absoluten Gott selbst. Zwingli hatte mit dem persönlich-ethisch-religiösen Moment das Geschichtliche, in dem sich der strebende Mensch über die Natur emporkämpft, in Gegensatz gestellt zu dem bloß Stofflich-Natürlichen, was ja auch Stähelin zuzugeben scheint (vgl. II 176; 197 f.; 202 f.; 204). Zwingli weiß, daß auch im Stofflichen der allein wirksame Gott lebe und schaffe, nur wollte er beides begrifflich klar geschieden wissen. Das Kreatürliche war für Zwingli keineswegs nur der radikale Gegensatz zu Gott, sondern es war ebenso Symbol, Ebenbild und Werkzeug der Gottheit (Z. B. II 2, 184).

Für Zwingli war die Gnade nicht an Sakramente gebunden, sondern an die geschichtliche Kontemplation des Glaubens, an die Vergegenwärtigung der Person Jesu selbst, nicht seines „corpus ipsum naturale", lutherisch gesprochen also an den „tactus Christi" und die Wirkung des Heiligen Geistes. Die Sakramente bezeugen nur, daß Gott sich unser annehmen w o l l e , sie sind symbolische Verkündigungsakte, Verheißung, die nur der Glaube des Herzens, wenn Gott es begnade und in sich hineinreiße, ergreifen könne. (Müller A. 86, 30; 45 f.; 87, 44; 49 f.). Da die Seele durch Christus ernährt wird, war es Zwingli selbstverständlich, daß diese Speisung eine seelische (durchs Wort) sein müsse (Müller A. 89, 40 f.; 90, 12 ff.; vgl. 704). Zwingli konnte nicht, wie seine lutherischen Gegner, behaupten, daß die Einheit der gott-

menschlichen Persönlichkeit Jesu auseinanderfalle, wenn man sie nicht mit Hilfe der leiblichen Allenthalbenheit usw. begrifflich zusammenhalte. Er fand im Gegenteil, daß diese Einheit, die ihm wie Luther unbedingt feststand, gerade durch die von seinen Gegnern angewandten Hilfsmittel gefährdet werde und die wahre Menschheit Jesu bedroht sei (Müller A. 88, 15 ff.); denn die materielle Fassung des Begriffs der Realpräsenz läßt ja, trotz aller unleugbaren Vergeistigungsversuche, die Doppeltheit des Leibes Christi bestehen (vgl. Herzog 124, 131). Gerade die von Luther gebrauchten Bilder vom Gesicht, Gehör, vom Spiegelbild, vom Schall, von der Sonne usw. wandte Zwingli gegen Luther selbst und behauptete, daß gerade diese Bilder es verdeutlichen, daß ja der Körper des Beschauers, bzw. der der Lichtquelle usw., sich dauernd an einen bestimmten Ort befinde (Z. B. II 2 176; Müller A. 88). Daher sei die Verwendung der leiblichen Realpräsenz für die Abendmahlslehre sinnlos. Luther hatte selbst gelegentlich gefühlt, daß er sich in seiner Abendmahlslehre nicht auf ganz richtiger Fährte befand, wenn er sagen konnte, daß die „Schwärmer" eigentlich gar nicht gegen seine (Luthers) eigenen Ansichten kämpfen, sondern daß sie dialektische Spiegelfechter seien (B. A. III 376, 3 ff.). Warum aber verdammte er sie dann in Grund und Boden, und warum legte er auf das Gemeinsame, auf das er doch sonst immer in seiner religiösen Verkündigung das Hauptgewicht gelegt hatte, auch letzlich Rom gegenüber, so ganz und gar keinen Wert? Es ist etwas Wahres an dem Ausdruck: „Dämonie des geistigen Lebens", und so ganz Unrecht hatten beide Männer nicht, wenn sie die Unmöglichkeit einer Einigung auf den „Teufel" zurückführten (vgl. διαβάλλειν, διάβολος). Hätten sie, vor allem Luther, stärkeres Vertrauen zueinander gehabt und mehr guten Willen gezeigt, und hätten sie sich durch brüderliches Eingehen aufeinander und persönliche Bekanntschaft entschiedener von tief eingewurzelten Vorurteilen befreien können, so wäre eine Union sicherlich weiter gediehen.

Allerdings wird man „nicht in Abrede stellen können, daß Zwingli über dem Bestreben, Kreatürliches und Göttliches, Endliches und Unendliches möglichst scharf von einander zu unterscheiden, dem eigentümlichen Wert des Geschichtlichen und seiner Bedeutung als Offenbarung des

Ewigen nicht immer gerecht worden ist". (Stähelin A. II 200). Vor allem wurde er das nicht in seiner Christologie, die unausgeglichen blieb (was bei Oekolampad noch mehr der Fall gewesen zu sein scheint). Er trennte die göttliche und menschliche Natur nach ihren Eigenschaften und Funktionen, auch in seiner Vorstellung vom erhöhten Herrn. Christi Menschheit wurde in Zwinglis Lehre von Christus nicht von der Gottheit absorbiert, wie in Luthers auf das Abendmahl bezogenen Christologie, sondern sie blieb beschränktes Einzelwesen und nahm an der Unbeschränktheit und überhaupt an den göttlichen Eigenschaften nicht teil. Nach Zwingli erlöst uns Christus nicht nach seiner Menschheit, die kreatürlich und leiblich sei, sondern nach seiner Gottheit, die allein ewig und l e i b l o s sei wie Gott selbst. Auch hier ist der Begriff der Persönlichkeit nicht klar genug erfaßt. Der Menschheit Christi komme keine göttliche Verehrung zu (Z. A. III 808, 13 ff.). Die Menschheit Christi sei Gott schlechthin untergeordnet, sei nur Werkzeug. Zwingli betonte, daß die Reinheit des christlichen Monotheismus durch Luthers Christologie und Abendmahlslehre gefährdet werde (Z. B. II 2, 183). Auch Luthers Christologie war voll innerer Spannungen und unausgeglichener Gegensätze. Doch stand beiden Reformatoren die Personaleinheit von Gott und Mensch in Christus unbedingt fest, wenn es ihnen auch nicht gelungen ist, diese in einer Form zum Ausdruck zu bringen, die auch heute noch Anspruch auf Geltung erheben kann. —

Zwingli hat u. E. einen Grund gelegt, auf dem auch wir weiter bauen können. Er gab nämlich den mittelalterlichen Substanzbegriff in seiner Lehre von Christus und vom Abendmahl auf. (Z. B. II 2, 134; 144; vielleicht zeigt sich hier ein Einfluß Platons?) Christus habe zwei Naturen wie jeder andere Mensch auch. Zwingli stellte sich dieses Nebeneinander nicht vor als das räumlich-zeitliche Nebeneinander zweier Substanzen, einer göttlichen und einer menschlichen; Christus sei ‚ein unzerteilter heiland" (Z. B. II 2, 153), weil der Grund seiner Existenz in einer allen zeitlich-räumlichen Kategorien entrückten Lebenseinheit mit dem ewigen Gott selbst liege. Daher behauptete Zwingli, Luthers Begriff der Hypostase, der hypostasierten Einheit des Gottmenschen sei falsch, sie sei nestorianisierend, und führe auf die Doppeltheit des Bewußtseins Christi hin; denn in der Christologie handle es

sich nicht um das Nebeneinander zweier selbständiger und eigenständiger Personen, sondern vielmehr um die Verhältnisbestimmung einerseits dem illokalen, irrationalen Gott gegenüber, andererseits der Kreatur, der gesamten Schöpfung in Raum und Zeit gegenüber. (Z. B. II 2, 154; 180; 193). Da Gott der Vater Jesu Christi sei, bestehe eine unveränderliche, ursprüngliche Einheit zwischen Gott und Christus, unabhängig vom Menschsein und dessen Schicksal in Raum und Zeit. Dieses Verhältnis sei ein ewiges. Da Christus aber auch als Mensch in diese Erdenwelt trat, sei er eben als Mensch dem Schicksal der Geburt, der Naturgebundenheit, des Leidens und Sterbens verhaftet. Daher leide nicht, wie Luther wolle, Gott selbst und sterbe die Gottheit nicht; Gott sei nicht auferstanden und in den Himmel erhoben, (Patripassionismus), sondern der Mensch Jesus sei auferweckt und verklärt worden als Erstgeborener, im Menschen sei Gott verklärt im Rahmen der gesamten Schöpfung (Zwingli kommt hier dem Gedanken der Immanenz sehr nahe). Durch die Himmelfahrt habe sich im Grundverhältnis der beiden Naturen in Christus nichts geändert. Die verklärte Schöpfung ist für Zwingli gleichbedeutend mit dem Himmel selbst. Allerdings ist gerade die Spannung dieses so entscheidenden Begriffes (Himmel) in der Abendmahlslehre Zwinglis nicht voll ausgeglichen. Aber Zwinglis Gedanke, daß es sich bei der Einheit des Menschen mit seinem Gott (nicht nur bei Christus selbst) um eine ethische Personal-, (unbedingtes Vertrauen) nicht um eine Substantialeinheit handle, die nur negativ als „supranaturalistisch" zu bestimmen sei, ist von grundlegender Bedeutung und führt zu einer dynamisch-geistigen Abendmahlsauffassung, wie sie auch Melanchthon vertritt, der ja als Ergänzung neben Luther steht.

Luther hatte Zwingli dauernd vorgeworfen, er verstehe es nicht wirklich zu definieren und er beherrsche die einfachsten Grundbegriffe der Logik nicht (B. A. III 418, 36 ff.; 439, 15 ff.; 440, 25 ff.; 442, 22). Zwingli gab ihm diesen Vorwurf in voller Stärke zurück (Z. B. II 2 176). Luther selbst hatte in der Tat vom Leibe Christi eine Definition gegeben, die tatsächlich nicht als Definition gelten kann, da sie alles andere als eindeutig und klar ist. Daher war eine Verständigung mit Zwingli unmöglich. Der sprunghaft unsystematische Luther nahm den Begriff Leib bald aus Ausdruck

für die Geschichtlichkeit des Erlösers, bald als Ausdruck für die physisch-sinnliche Bedingtheit Jesu Christi und legte auf den Gedanken des mündlichen Genusses dieses Leibes den Hauptakzent in seiner Polemik gegen Zwingli. Luther behauptete den Genuß des verklärten Leibes; darin liegt zweifellos eine symbolische Deutung des Wortes „est". Dadurch, daß er behauptete, daß auch der Ungläubige Christi Leib esse, wollte er den religiösen Gedanken vertreten, daß jeder Ungläubige schuld sei an Christi Kreuzestode, ja daß der Ungläubige ihn selbst kreuzige und den verrät, „der uns im Essen und Trinken Liebe erweist" (vgl. Bornhausen III 108 f.). Er hatte sich aber in der Wahl der Mittel vergriffen. Diese Vorstellung kann u. E. nur so in der Abendmahlslehre Verwendung finden, daß man den Gedanken durchführt, daß in Christus die Gottebenbildlichkeit des Menschen selbst, das ureigenste Wesen jedes Einzelnen als zielsetzende Wirklichkeit vor den sittlich wachen Menschen hintritt, ihn beschämt und richtet und dadurch zugleich im Vertrauen emporhebt und auch in ihm Wirklichkeit zu werden beginnt. Luther hatte auch außer acht gelassen, daß nur Christen das Abendmahl feiern können. Zwingli schaltete die physischen Vorstellungen aus; er wollte nur in übertragenem Sinne von einem Leibe Christi reden, wo es sich um die geschichtlich-persönliche Erscheinungsform Jesu Christi handelt, um seine Menschwerdung im Doppelsinn des Wortes: um die geschichtliche Einmaligkeit des Jesus von Nazareth von der Geburt bis zum Tode, um sein Menschsein, und um seine Lebendigkeit in den Christen selbst, in der Gemeinde, in der Kirche als in Gott gegründeter Personalgestalt. Wenn Zwingli von der Himmelfahrt und vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes redete, so hatte Luther durchaus Unrecht mit seinem Vorwurf, Zwingli spreche von Christus im Himmel wie von einem Vogel im Bauer, wie von einem Storchnest auf dem Baum (B. Z. III 446, 3). So kraß naiv dachte Zwingli wahrlich nicht, und Zwingli wies die Urheberschaft für derartig kindliche Gedanken entschieden zurück. Er hatte nie von dem „Gaukelhimmel" gesprochen, mit dem „güldenen Stuhl", auf dem der liebe Gott mit dem weißen Bart sitzt und zu dessen Rechten Jesus vielleicht gar mit den Engeln spielt. Luther selbst fühlte übrigens selbst die Grundlosigkeit seiner Vorwürfe in dieser Richtung, und er gab zu, daß die sog. Schwärmer mit aller

Entschiedenheit betonten, daß es auf den geistlichen Genuß im Abendmahl ankomme, auf das „Christus in uns", auf den Glauben, in dem Christus selbst wirklich und wahrhaftig gegenwärtig sei, und daß in dieser objektiven Tatsache der Himmel auf Erden persönliche Gestalt angenommen habe. Aber Luther glaubte nicht an die Wahrhaftigkeit derartiger Glaubensaussagen Zwinglis, hielt sie für eitles Geschwätz eines vom Teufel geblendeten Schwärmers, dem die innere Gewißheit fehle. So hatte er sich den Kampf und die Widerlegung erleichtert und manchem seiner Gegner durch diese verhängnisvolle Methode seiner Polemik ein gefährliches Beispiel gegeben (vgl. B. A. III 381, 22 ff. 389, 32 ff.; 415, 29 ff.; 495, 10 f.; W. A. 23, 30 f.). Durch sein abgrundtiefes Mißtrauen und seine Teufelsvorstellungen hatte sich Luther die Möglichkeit einer Verständigung mit Zwingli verbaut. Die Marburger Tage hätten Luther von der Grundlosigkeit seines Mißtrauens doch etwas mehr überzeugen können, vor allem da die auch von Luther unterschriebenen Marburger Artikel die Tatsache feststellen, daß Luther mit Zwingli in allen Fragen des Christentums bis auf die nach dem Leibe Christi im Abendmahl einig sei. Aber er hatte später, während der Reichstag in Augsburg tagte, nur ein höhnisches Lachen für den angeblich heuchlerischen Unionswillen und die Tränen Zwinglis (vgl. Stähelin II 401). Ein Körnchen Wahrheit ist immerhin an der Legende von dem harten Schädel des Thüringer Bauernsohnes. Man wird es Zwingli hoch anrechnen müssen, daß er trotzdem nicht an Luther irre wurde und dennoch an die Uebermacht des Ethos und der einigenden christlichen Liebe glaubte. Aber auch Zwingli hatte sich in Marburg davon überzeugen können, daß manche der von ihm gegen Luther erhobenen Vorwürfe nicht in der schroffen Form zu Recht bestanden. Auch er hatte sich durch seine Kampfesweise eine Verständigung mit Luther erschwert, und dadurch, daß er nicht unbefangen genug nach den entscheidenden Motiven in Luthers Abendmahlslehre gefragt hatte. Wir müssen jedoch versuchen, beiden Reformatoren die ihnen bei historischer Betrachtung gebührende Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen.

Da Zwingli die neutestamentlichen Berichte über das Schicksal von Jesu Leib (Auferstehung usw.) unangetastet ließ, obwohl er, wie Luther, nur durch allegorische Deutung einen

inneren Gewinn aus diesen Lehren zog, wollte er mit diesen biblischen Vorstellungen nur den Nachweis erbringen, daß für den Frommen der Leib Christi, den ja auch Maria Magdalena am Grabe nicht einmal anrühren durfte, nach seiner substanziellen Leiblichkeit bis zum jüngsten Tage in unnahbare Ferne gerückt sei (vgl. Farner II 203). Nur das Christus-Ich selbst sei immer gegenwärtig im Glauben, nicht sein verklärter Leib. Dieser sei dem menschlichen Leibe, solange er noch nicht verklärt sei, überhaupt nicht mehr vergleichbar, da seine Gestalt in menschlichen Worten und Begriffen nicht erfaßt werden könne und da sie nicht mehr geschichtlich, und nicht mehr geschichtsimmanent sei, da von ihm keine seelisch-geistigen Wirkungen ausgehen. Die Substanz des Leibes Christi sei uns für immer entrückt. Daher dürfe sich niemand einbilden, diesen Leib Christi im Abendmahl gar mit den Zähnen zu zerbeißen und zu verspeisen, wie Luther wolle. Er sei für den Glauben völlig gleichgültig und wertlos. Der verklärte Leib Jesu sei die bestimmte Individualgestalt, die Jesus nach seinem Tode angenommen habe, und sie ähnle der aller verklärten Leiber der Christen nach dem Tode (Z. B. II 2, 178). Gerade diesen entscheidenden Grundgedanken Zwinglis, daß Jesus nach seiner Leiblichkeit sich in nichts von den Gläubigen unterscheide, lehnten Luther, und nach ihm die Lutheraner — mit fraglichem Recht— ab. Sie wollten auf das besondere Wunder der ganz anderen Leiblichkeit Jesu und auf das besondere Sakramentswunder nicht verzichten. Zwingli sagte, das neue Testament lasse keinen Zweifel darüber, daß Christi Leib abwesend zur Rechten Gottes sei, unnahbar unseren Blicken. Seine Kraft, aber, d. h. die Lebensfülle seiner Persönlichkeit, wirke überall und erfülle alles, ähnlich der Sonne. So wenig wie wir den Sonnenkörper selbst herabwünschen, der alles Leben durch seine Kraft erhalte, ebensowenig könnten wir auch Christi Leib herabwünschen oder gar verzehren wollen. (Z. B. II2, 150; 176 f.). Leiblich haben wir Christus im Abendmahl genau so wenig, wie wir den Mond in dem Napf haben, in den er hineinscheine (Z. B. II 2, 161). Wenn Luther doch die Möglichkeit der leiblichen Realpräsenz aus der göttlichen Allmacht ableite, so vergesse er, daß Gott nie gegen sein Wort, seinen eigenen Willen und sein eigenes Wesen handle (Z. B. II 2, 142). So konnte Zwingli behaupten, daß die Vorstellungen vom leiblichen Essen des Leibes Christi, vor allem, wenn man

dieses auch durch Ungläubige für möglich hält, eine Profanierung, eine unfromme Entwürdigung und Erniedrigung der Majestät Christi sei. Nur wenn wir uns das eben Gesagte voll gegenwärtig halten, werden wir verstehen, warum Zwingli dem Argument: „sitzend zur Rechten Gottes" diese theologische Bedeutung für seine Abendmahlsauffassung beilegen konnte.

Es sollte selbstverständlicher Grundsatz eines jeden um Wahrheitserkenntnis ringenden Menschen sein, über die Großen der Geschichte erst dann zu reden, wenn man eifrig bestrebt war, sie selbst nach ihren Ideen und Motiven zu befragen, und auch dann sollte man sich dessen bewußt bleiben, daß man seine persönlichen Eindrücke wiedergibt, die man aus der Konfrontation mit diesen Führergestalten der Geschichte als Mensch seiner Zeit gewonnen hat. Die Literatur über den Abendmahlsstreit läßt aber diesen selbstverständlichen Grundsatz in oft sehr beträchtlichem Maße vermissen. (Vor allem tut dies die vielgelesene R. Huch: 97; von S. 146—158 wuchern geradezu die geschichtlichen Unwahrheiten! 186; 248; 429; 262; unverständlich ist, wie Knodt [12 f. Anm. 1] sich auf das 14. Kap., diesen von keiner Sachkenntnis getrübten, wissenschaftlich völlig unhaltbaren Abschnitt der Dichterin, berufen kann, um Zwinglis Abendmahlslehre zu kennzeichnen!; ferner ein hoher Prozentsatz der tendenziös eingestellten Unionsfeinde, vgl. S. 115 ff.). Es ist falsch, einseitig zu fragen, wer von beiden Recht habe, Luther o d e r Zwingli. Durch diese schiefe Fragestellung verbaut man sich jedes tiefere Verständnis. Die Wissenschaft hat Tatsachen, Beziehungen und Widersprüche festzustellen, zu ordnen und die verschiedenen Probleme so sachlich wie nur möglich zu klären. Daß der vorliegende Gegenstand aber von jedem, der sich mit dem zur Sache gehörigen tiefen Ernst mit ihm beschäftigt, eine klare persönliche Stellungnahme unerbittlich erfordert, liegt in der Natur der Sache (vgl. Rade Chr. W. 19, 929). Daher ist es notwendig, zu forschen, was beide Reformatoren wollten und sagten, und wie sich ihre entscheidenden Grundmotive zu ihrer Abendmahlslehre verhalten, und es ist unzulässig, die Großen der Geschichte dazu zu mißbrauchen, um eigene Gedanken und fromme Wünsche mit ihrer Autorität zu legitimieren.

Luther sowohl als Zwingli verfielen in ihrer Christologie in den Fehler, über das Fortleben Jesu nach seinem Tode dogmatische Aussagen zu machen. Das hängt mit ihrer Chri-

stusanschauung zusammen. Ein derartiger Versuch aber übersteigt die Grenzen menschlicher Erkenntnismöglichkeit, ist belanglos und nur zu oft auch bedenklich für den Glauben. Diesem genügt es, Christus und seinem Vorhaben mit uns zu vertrauen und die unerschütterliche Gewißheit zu gewinnen und zu behaupten, daß Christus im Herzen, Gemüt, Gewissen und Verstand sich als Gegenwartsmacht erweist. Und das ist das „eigentliche" Wunder des Christentums. Wir lehnen es daher ab, über das Leben vor der Geburt und nach dem Tode Geltung beanspruchende Aussagen zu machen und sie in Zusammenhang zu bringen mit der Abendmahlsauffassung, da das eigene Erlebnis über ihren Wahrheits- und Offenbarungswert nicht entscheiden kann, und derartige Gedanken auch am historischen Nachtmahl keine Stütze finden. Wenn die Anthroposophie und Christengemeinschaft, vor allem im Anschluß an johanneische Stellen, den verwegenen Mut aufbringen, uns hierüber neue „Offenbarungen" mitzuteilen und sie diese in Verbindung mit der Abendmahlsfeier bringen (Totenweihehandlungen), so lehnen wir derartige Vorstellungen getrost ab. Denn wir sind der Ueberzeugung, daß sie am geschichtlichen Abendmahl nicht den geringsten Anhalt haben, wie sich ja überhaupt die den sakramentarischen Katholizismus, die Mystik und Phantasie einseitig begünstigende „Menschenweihehandlung" unheimlich stark und peinlich von dem schlichten Jüngermahl Jesu abhebt (sie soll für die „geistige Welt" etwas bedeuten, wenn sie der „johanneische Priester" vollzieht, ohne daß die Gemeinde mitfeiert! vgl. Messe). Derartige spekulative „Offenbarungen" bringen uns in der Abendmahlsfrage nicht weiter, soviel man auch sonst von dieser Bewegung lernen kann, und sie erscheinen uns naiv, wertlos und abwegig. Unsere Untersuchung über den Abendmahlsstreit führt zu der Ueberzeugung von der Notwendigkeit, jede Spekulation über den Leib Christi vor seiner Geburt und nach seinem Tode (vgl. die anthroposophische Theorie von den beiden Jesusknaben!) und über das Verhältnis des Selbstbewußtseins des Menschen Jesus zum Selbstbewußtsein Gottes abzulehnen. Solche dichterischen Spekulationen überschreiten die dem Menschen gesetzten Erkenntnisgrenzen. Selbstbescheidung und Erkenntnis der unserem Geist gezogenen Grenzen ist die erste Vorbedingung für jede rationale Gestaltung der christlichen Glaubensgedanken.

Es war unfruchtbar, daß im Abendmahlsstreit und in seinem verhängnisvollen Augenblick in Marburg nicht, wie es bei jeder Begründung der Abendmahlsauffassung notwendig ist, die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Feier selbst, nach dem historischen Jüngermahl, das doch beide Reformatoren als Maßstab hingestellt hatten, und die Bedeutung dieser Feier für die Geemeinde im Vordergrunde stand. Auch konnte man zu keiner befriedigenden Lösung kommen, da man nicht ernsthaft genug versuchte, von dem Problem der Entstehung und des Wesens des Glaubens selbst dio vorliegenden Probleme zu bewältigen, und die Streitenden brachten nicht das Vertrauen auf, nach den letzten Motiven ihrer verschiedenen Auffassungen zu fragen. So verlor man kostbare Zeit in dogmatischn Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten, die an die Scholastik erinnern und den Grund zur Kirchentrennung legten, an der wir bis auf den heutigen Tag leiden.

Luther argumentierte hauptsächlich mit dem Gemüt, Zwingli mit dem Verstand. Luther gelang es nicht, die Notwendigkeit der leiblichen Realpräsenz und Ubiquität Christi und die Notwendigkeit des leiblichen Genusses, der auch für Ungläubige möglich sein soll, zu erweisen, Zwingli war nicht imstande, den Symbolgedanken im Abendmahl wirklich folgerichtig durchzuführen. Beide waren voreingenommen und mißtrauisch an die Schriften ihrer Gegner herangetreten, hatten diese Schriften selbst kaum gründlich genug studiert oder nur in polemischer Absicht gelesen (Z. B. II 2, 113; Mörikofer II 205). Beide wurden in ihrem Mißtrauen durch zahlreiche taktische Fehler der Gegenpartei und vor allem durch Zwischenträger aller Schattierungen gestärkt. Während Luther, was in Marburg besonders deutlich wurde, jedem Konkordien- und Unionsversuch skeptisch und vor allem später, ironisierend gegenüberstand, ja einen solchen gar als Schwäche auslegte, hoffte Zwingli immer noch, daß der gemeinsame Gegensatz gegen Rom, der gemeinsame reformatorische Glaubo und die gemeinsame christliche Liebe über die dogmatischen Gegensätze den Sieg gewinnen werde. Der „andere Geist" Zwinglis zeigte sich besonders in dieser Einstellung. Beide Reformatoren haben im Laufe des Kampfes voneinander gelernt. Zwingli wurde zur Objektivierung getrieben, Luther zur Vergeistigung, (vgl. Köhler

541) und in diesen beiden Tendenzen lag die Notwendigkeit der Union begründet, vor allem als in der Zeit nach der Aufklärung und nach Deutschlands Befreiung vom fremden Joch die dogmatischen Streitfragen vor den ethisch-kirchlichen zurücktraten. Auch die Aufklärungszeit hat dem Unionsgedanken vorgearbeitet, und es ist töricht, die geistige Arbeit dieser Epoche zu verachten, von deren Erträgen jeder heute lebende westeuropäische Mensch in weit höherem Maße lebt, als er vielleicht selbst glaubt. Doch auch als man im 19. Jahrhundert versuchte, die Union unter zahlreichen schweren taktischen Fehlern, die das landesherrliche Kirchenregiment (Altenstein!) mit sich brachte, durchzuführen, mußte es sich zeigen, daß man aus dem Abendmahlsstreit und dem Marburger Religionsgespräch noch immer nicht genug für die Gegenwart gelernt hatte.

Zwingli behauptete immer den Gedanken, daß nicht irgend eine Substanz oder irgend ein massives heilvermittelndes Wunder im Abendmahl gesucht werden solle, sondern daß es die sinnbildliche Erinnerung an den geschichtlichen Versöhnungstod Jesu und die Vergegenwärtigung der an ihm erlebten Erlösung im Glauben und in der Innerlichkeit selbst sei, die dem Abendmahl die „besondere" Weihe geben. Das Abendmahl war ihm im wesentlichen die Vergegenwärtigung des Christuslebens und -sterbens (vgl. hierzu Wobbermin III 252). Die Gegenwart Christi im Abendmahl, die Zwingli durchaus festhielt, dachte Zwingli nicht wie Luther als eine verfeinert stoffliche, als leibliche, mystisch-sakramentale, objektive Realität, als leibliche Heilsvermittlung und Selbstmitteilung Christi nach seiner gottmenschlichen Natur; er betonte nicht wie Luther die sakramentale Wirkung der Einsetzungsworte der Konsekration, die Christi Leib transponieren und impanieren. Luther hatte den Einsetzungsworten nicht nur eine weihende, sondern tatsächlich eine neuschaffende, im Stofflichen umgestaltende Kraft der Wandlung zugesprochen, wie das noch heute Rom, viele (theosophisch orientierte) Lutheraner und die Christengemeinschaft (vgl. Rittelmeyer 212, 3 ff.) tun; Zwingli lehnte derartige Gedankenreihen ab. Die Gegenwart Christi im Abendmahl war ihm nicht eine besondere neben der Gegenwart im Glauben, sondern sie war ihm die Gegenwart des geschichtlichen Erlösers in der gläubigen Andacht und Intuition der Gemeinde. Sie war ihm kein Pro-

dukt der Phantasie, sondern die Beziehung der menschlichen Imagination auf ein gegenständliches Faktum der uns alle bestimmenden Geschichte, auf Christus; und diese Konfrontation stellt nach seiner Ansicht den Kontakt mit der suchenden Liebe und Güte Gottes her, die im Glauben des Menschen zu dem Ereignis geworden ist, das den Menschen umwandelt und ihm ein neues Leben schenkt: „Der Glaube ist eben die Realpräsenz, wie Zwingli sie zulassen kann." (Köhler 484; vgl. 473 Anm. 6.) Es war Zwingli allein wertvoll, daß Christus in unsrem eigenen Innern, nicht in Brot und Wein als Lebensimpuls dynamisch gegenwärtig ist und sich als Prinzip der gesamten Lebensgestaltung geltend macht (Z. B. II 2, 137; 161). Das Kultdrama interessierte ihn nicht. Darin allein, in der objektiven Tatsache des „Christus in uns" sah Zwingli d a s Mysterium des Christentums, des Abendmahls, und die Gewißheit dieser objektiven Tatsache wollte er nicht durch eine mystische Kultsuggestion (Christengemeinschaft, Messe) gewinnen und stärken, wozu Luthers Abendmahlsauffassung in der Praxis unweigerlich führen muß, sondern durch objektive Erlebnisse innerhalb des christlichen Gemeindelebens. Hierin sehen wir die Möglichkeit einer Anknüpfung für die rationale Gestaltung des religiösen Sinnes des Abendmahls.

Zwingli betonte, daß der Glaube nur entstehen könne, wenn der sittlich wache Mensch in innere Verbindung kommt mit Christus, wenn der „leibliche Anblick" uns das Bild seines inneren Lebens vermittelt (Z. A. III 476). Aber das Wesentliche war ihm doch das „innere Leben" Jesu, nicht sein uns entrückter verklärter Leib. Hierin war er mit Luther einig, der allerdings den Begriff Leib im Abendmahl direkt als Ausdruck für dieses ‚innere Leben" Jesu nehmen konnte. Luther führte „eine Art ontologischen Beweis für die leibliche Realpräsenz", da sich ihm die Realität und Gegenständlichkeit des Glaubensobjektes auf den Glauben an die Wirklichkeit und Objektivität von Christi Leib im Abendmahl übertrug (Köhler 131). In seiner Polemik gegen Luther hatte aber Zwingli den Subjektivcharakter des Abendmahls mit derselben Einseitigkeit herausgearbeitet wie Luther den Objektivcharakter. Beide wurden der Doppelhandlung im Abendmahl nicht ganz gerecht. Hier gilt es das fortzuführen, was sie begonnen haben. —

Luther stellte den Gedanken der Sündenvergebung in den Mittelpunkt seiner Abendmahlslehre. Das Abendmahl stärkt den Gläubigen in der Gewißheit der göttlichen Gnade. Die Glaubensgewißheit soll ebenso stark und unmittelbar sein wie die Gewißheit des Essens und Trinkens. Aber Luther hat den ursächlichen Charakter des Abendmahls nicht entschieden genug abgelehnt, das reine Analogieverhältnis des animalischen (Essen und Trinken) und seelischen (Vergebung) Vorgangs durch sakramentale Gedanken getrübt, und den Gemeinschaftsgedanken in seiner Beziehung zum Abendmahl zu wenig betont. — Bei Zwingli stand die Idee der Sündenvergebung nicht im Zentrum der Abendmahlslehre. Das Schuldbewußtsein war ihm nicht der alleinige Ausgangspunkt für den Verkehr des Christen mit Gott. Die Sünde war für ihn die Sündenkrankheit, der „bresten", das Gebrechen des Menschen, seine Ohnmacht, Unwahrhaftigkeit, Zwiespältigkeit und innnere Kraftlosigkeit, die zur Verzweiflung treibt. Als Erbsünde war sie Krankheit, als Tatsünde Schuld; denn der Mensch muß sich verdammen und verachten, wenn er zu der Erkenntnis kommt, daß sein Leben im tiefsten Grunde unwahr und normwidrig ist. Sünde ist für Zwingli die Zerstörung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Christus heilt durch seine persönliche Einwirkung auf den nach wahrhaftigem Leben verlangenden Menschen diese Sündenkrankheit, tilgt die Schuld und stellt die Gottebenbildlichkeit wieder her. Sündenvergebung war Zwingli vor allem eine göttliche, seelische Neuschöpfung, kein bloßer Trost für den Sündenschmerz. In ihr lagen für ihn nicht so sehr gefühlsmäßige, statische Elemente, wie bei Luther, als vielmehr schöpferische. Aber Zwingli konnte, was auch Luther nicht voll gelang, den Gedanken der Sünde noch nicht ganz vor dem Mißverständnis schützen, als hafte dieser „bresten" hauptsächlich an der menschlichen, endlichen Natur, an der physischen Substanz, am „Fleisch". Doch hatte Zwingli gründlicher als Luther in seiner Lehre vom Abendmahl den Gedanken herausgearbeitet, daß die Vergebung der Sünde und die Gewißheit dieser Vergebung nicht auf sakramentalkultischem Wege durch den Genuß einer heiligen Speise gefunden oder gestärkt werde, da er unter Berufung auf das Schriftwort: „Das Fleisch ist kein nütze" den Substanzbegriff und jede Möglichkeit einer magisch-

stofflichen Wirkung aufgab. Im Grunde aber teilte Zwingli mit Luther die Vorstellung, daß im Abendmahl, eben weil die Gestalt des Erlösers hinter dieser von Christen vollzogenen Handlung steht und in ihr zu uns spricht (Wort), Gott dem Menschen helfen wolle, daß Gott also mit dem Menschen im Abendmahl handelt. Luther und Zwingli haben im Prinzip festgehalten, daß es sich bei der Sündenvergebung nicht nur um einen Straferlaß, eine Beseitigung des lähmenden Schuldgefühls, um einen ruhenden Besitz handelt, sondern daß Sündenvergebung Sündenzerstörung sei, Befreiung von der Herrschaft und dem Bann der Sünde, Neuschöpfung, eine immer lebendige Aufgabe, in erster Linie ein objektiver Vorgang im Menschen, der den Fluch und die Uebermacht alles Gottwidrigen, aller Hemmungen des Lebens tatsächlich beseitigt, und der ein stets fortschreitendes neues Leben „in Christo" und das Vertrauen schenkt, daß Gott für uns ist, sich unser annimmt und alles einsetzt (Kreuzestod), um uns in der Gewißheit der Versöhnung und in der Kraft des göttlichen Lebens zu erhalten. „Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit" (Müller B. 365, 6). Hieran ist bei der Gestaltung der Abendmahlslehre anzuknüpfen, erklärten sich doch Luther und Zwingli in Marburg in diesen Punkten einig (Marb. Art. 4—10).

Zwingli lebte nicht so intensiv in den Vorstellungen von der dämonischen Macht des Bösen wie Luther und teilte dessen Dualismus nicht. Zwingli war optimistischer, er betonte den Vollendungsgedanken stärker, während für Luther, der ohnehin zeitlebens mit einer tiefwurzelnden melancholischen und eschatologischen Neigung zu kämpfen hatte, der Akzent mehr auf dem Pessimismus lag und die Einstellung auf das Jenseits viel stärker hervortrat. Luthers Abendmahlslehre wurde von chiliastischen Gedanken durchkreuzt, was bei derjenigen Zwinglis ganz und gar nicht der Fall war. Erhoffte Luther eine Rechtfertigung seines Standpunktes vor dem jüngsten Gericht, das er ja immer geneigt war täglich zu erwarten, so hatte Zwingli stärkeren historischen Sinn, betonte die Verantwortung vor den kommenden Geschlechtern, mit denen ihn die Idee des Fortschritts und der Entwicklung verband, und erhoffte von ihnen Verständnis für das Recht seiner Ansichten. Zwingli betonte stärker als Luther, und vor allem als später das miserabilistische Luther-

tum, daß Christus im persönlichen Leben des Menschen sich als die Macht erweist, die die Vorherrschaft der Sünde tatsächlich realiter beseitigt, die Gottesherrschaft im Innern des Menschen dauernd sieghafter und unerschütterlicher begründet und ihre Grenzen erweitert, und daß tatsächlich das Heil einen inneren Fortschritt bedeutet, den der Mensch mit allen Fasern seines Herzens auch wollen muß (Gesetz). Zwingli betonte das innere Vorwärts im Anschluß an die Sündenvergebung viel stärker und legte hierauf den Hauptakzent, während Luther den Schwerpunkt in das Bewußtsein des gnädigen Gottes verlegte und in ihm den mächtigsten Impuls für die Sittlichkeit erblickte. Luther hatte aber doch ein stärkeres Mißtrauen dem „Werk" (= Sittlichkeit) gegenüber als Zwingli. So konnte der Altprotestantismus sich zu der Behauptung versteigen, die gute Tat sei der Seligkeit schädlich! Friede mit Gott war für Zwingli nicht hauptsächlich „getrösteter Sündenschmerz", sondern die Voraussetzung dafür, daß der Mensch teilnimmt an der Verwirklichung der universellen göttlichen Weltziele, während Luther, und vor allem das Luthertum, mehr das Geborgensein in der göttlichen Vaterliebe betonte und die Sündenvergebung im Grunde passiver faßte als Zwingli. Für Zwingli war die Sündenvergebung die Heiligung des Menschen, nicht ein deklaratorischer, forensischer Akt. Aber auch Zwingli hatte wie Luther diesen Tatbestand nicht völlig geklärt. Beide sahen im Abendmahl die Erfüllung der Taufverpflichtung. Luthers Auffassung von der Taufe aber näherte sich viel mehr der katholischen. Es war aber ein Fehler, daß Zwingli seine Gedanken von der Sündenvergebung nicht fest genug in das Ganze seiner Abendmahlslehre eingebaut und nicht in festen Zusammenhang mit dem bei ihm im Vordergrunde stehenden Gemeinschaftsgedanken gebracht hatte. Er lehnte es ab, die Gewißheit der Gnade durch Essen und Trinken von Brot und Wein im Abendmahl zu stärken (wie Luther) und betonte in seiner symbolischen Auffassung, daß die Vergegenwärtigung der Person Jesu und seines Kreuzestodes hierfür ausreiche. Allerdings hat er nach Marburg diesen im Kampfe gegen Luther aufgegebenen Gedanken von der Glaubensstärkung wieder aufgenommen. (— Z. B. IV. 57 —). Hier ergeben sich für uns Anknüpfungspunkte.

Wenn man uns die Bilder gestattet, so, könnten wir sagen, daß Zwingli das Abendmahl als Heerschau Christi auffaßte, bei der der Herr unter seine ihm trauenden Mannen Waffen und Munition verteilt, damit sie im Kampf um Gottes Ehre und Herrschaft siegreich bestehen, während Luther im Abendmahl mehr eine Heeresversammlung erblickte, in der der Heerführer seinen Getreuen die Zuversicht und das Vertrauen zu seiner Führung schenkt und stärkt, indem er Proviant und Medikamente verteilt und Versprechungen macht. Luther gebrauchte oft Bilder, in denen er die Kirche und das Abendmahl als Lazarett (Rm II 111) auffaßte, während Zwingli in dieser Feier mehr eine trutzige Demonstration der Christgläubigen sah. Zwingli war eben aktivistischer, Luther passivistischer eingestellt. Luther betonte stärker die reine Innerlichkeit, Zwingli mehr die gesamte Lebensgestaltung. Luther dachte beim Abendmahl in erster Linie an die „geängsteten Gewissen", die Kraft und Trost begehren, (vgl. W. A. 15, 495. 27 ff.; E. A. 1, 268), Zwingli an die kampfesfrohen Christen, die sich ihrer Kraft als „Streiter Christi" in der Gemeinschaft bewußt werden wollen. Beides gehört aber zusammen. — Das Abendmahl Luthers gleicht einer gewaltsam gereinigten, oder wenn man will verstümmelten Messe. Es ist Verkündigung der Vergebung, Frohbotschaft vom göttlichen Erbarmen. Darin zeigt sich bereits die Grundtendenz, Glauben und Gottesdienst aus der dinglich-sakramentalen in die persönlich-geistige Welt emporzuheben, denn die göttliche Gesinnung und rettende Liebe kann unmöglich als verfeinert stoffliche Medizin aufgefaßt werden (Niebergall B. 26; 44), die an einzelne verabreicht wird. Der Gemeinschaftsgedanke muß stärker betont werden, der Gedanke, daß die Gemeinde Trägerin der Feier ist (Schleiermacher). Sonst löst sich, wie oft in der lutherischen Praxis, das Abendmahl in eine Reihe von Privatkommunionen auf und erhält einen atomistischen, numinosen Charakter. Dieser Gefahr ist Zwingli entgangen, da er das Abendmahl bewußt in den Dienst der Gemeindeerziehung gestellt hat (vgl. Niebergall A. 242 ff.) und den aristotelischen Substanzgedanken aufgab.

Damit stehen wir am Ende unserer kritischen Würdigung des Abendmahlsstreites. Ehe wir weiter gehen, stellen wir die Hauptgedanken zusammen, und führen sie weiter aus, in

denen wir die theologische Bedeutung des Marburger Religionsgesprächs erkannt haben.

Die Bedeutung des Marburger Religionsgespräches für die theologische Abendmahlslehre. Rückblick und Folgerungen.

Wir fanden, daß die Reformatoren den Weg gewiesen haben für eine theologisch haltbare Abendmahlsauffassung dadurch, daß sie das Jüngermahl Jesu, das eigene Christusverständnis (Glaube) und die eigenen Erlebnisse in dieser Feier selbst zum Ausgangspunkt gemacht haben. So erscheint uns das Dogma vom heiligen Abendmahl als ein abgeleitetes Dogma (Ebrard) und hängt aufs engste mit dem Christusverständnis zusammen, ja dieses ist konstitutiv für die Abendmahlsauffassung (vgl. Ebrard, Kahnis, Rückert, Philippi u. a.). In der angedeuteten Problemstellung liegt, abgesehen von dem Genuß unter beiderlei Gestalt, von dem Gedanken, daß nur während der Feier selbst Brot und Wein irgendwelche Bedeutung zukomme und daß jeder verdienstliche Charakter fortfällt, das „Neue", der Fortschritt der Reformation über die Ergebnisse der alten Kirche und des Mittelalters (gegen R.G.G. I 2. Aufl. 24). Allerdings haben wir auch nachzuweisen versucht, daß die Reformatoren die oben genannten Grundsätze nicht systematisch-konsequent durchgeführt haben, da sie in dogmatischen Vorurteilen befangen waren. So waren Zwingli und Luther der Ansicht, daß die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung einheitlich und gleichwertig sei, ja sein müsse, wenn auch Zwingli ein deutlicheres Gefühl für die vorliegenden exegetischen Schwierigkeiten hatte und die These verfocht, daß nur die symbolische Deutung zu ihrer Bewältigung führe. (Farel z. B., „der französische Luther", gab die Uneinheitlichkeit des Abendmahlstextes offen zu.) Beide Reformatoren haben das Verhältnis von Schrift und Wort Gottes in bezug auf die Abendmahlsfrage nicht völlig zu klären vermocht, da sie bei ihrem ersten entschiedenen Versuch, die christliche Botschaft zu verdeutschen und zu vergegenwärtigen, sprachlich noch zu sehr mit dem ja erst zu formenden begrifflichen Ausdruck rangen (Geschichte,

Persönlichkeit!) und den Gedanken der Anknüpfung an das persönliche Christentum der ersten Gemeinden und an Jesus selbst und die Jüngerzeit nicht folgerichtig und entschieden genug durchführten, und da sie von den allgemeinen Gedankenbedingungen ihrer Zeit zu stark gehemmt wurden. Die Bibel kann ebensowenig unbedingt gültige Lehrautorität sein wie die Kirche und ihre Theologen. Der von Zwingli gerade gegen Luther so energisch geltend gemachte Gedanke von dem Recht der freien Gewissensüberzeugung des Einzelnen und der christlichen Gemeinde als den entscheidenden Instanzen über den Geltungsanspruch religiöser Glaubensaussagen erschien uns als berechtigt für die Abendmahlsauffassung, und darin erblicken wir das Hauptverdienst Zwinglis. Hieraus ergab sich uns die Einsicht in die Notwendigkeit einer klaren, vernünftigen, konsequenten und sachlichen, d. h. wissenschaftlichen Durchdenkung der Abendmahlsfrage und einer freien historisch-kritischen Exegese, und überhaupt einer freien Lehrgestaltung. Wir sahen weiter, daß der Begriff Leib Christi und alle die spekulativen Vorstellungen, die sich daran knüpfen, (leibliche Gegenwart, leibliche Allenthalbenheit des verklärten Leibes, Jungfrauengeburt, leiblicher Genuß, Substanz) ungeeignet sind, um die reformatorische Grunderkenntnis von der Geschichtlichkeit Jesu und den rein persönlich-geistigen Charakter des Glaubens zu unmißverständlichem Ausdruck zu bringen. Daher lehnen wir diesen Ideenkomplex ab, sowie alle die menschliche Erkenntnisgrenze überschreitenden Spekulationen über das Schicksal des Leibes Christi vor seiner Geburt und nach seinem Tode und ihren Bezug auf das Abendmahl, ebenso wie die spekulativen Aussagen über das Verhältnis des Selbstbewußtseins des Menschen Jesus zu dem Selbstbewußtsein Gottes. Das sekundäre Dogma von der Jungfrauengeburt Jesu kann für das Abendmahl keine Verwendung finden, wenn man sich an das Jüngermahl, an Joh. I, 13 erinnert und an die Tatsache, daß der Gedanke, daß Christus „von oben her" ist, allein aus der an ihm erfahrenen tatsächlichen Erlösung gewonnen werden kann, und daß das natürliche und das göttliche Leben keine absoluten Gegensätze sind. Wir sehen in den neutestamentlichen Aussagen über Christus nicht unbedingt gültige Dogmen, die man „glauben" müsse, und lehnen den supranaturalistischen Offenbarungsbegriff ab, der be-

stimmte Lehren für „offenbart" gibt, weil sie im neuen Testament stehen. Wir verstehen unter Offenbarung „die Erlebnisse, aus denen ein Mensch die Kraft wahrhaftigen Lebens gewinnt oder fromm wird" (W. Hermann A. 16). „Der Gang des Erlösers durch unsere Geschichte ist Offenbarung" (Bornhausen II, XI). Das Merkmal des Schöpferischen und Persönlich-Geistigen ist uns konstitutiv für den christlichen Offenbarungsbegriff. Wir verfechten die These, daß die der protestantischen Theologie seit Marburg gestellte Hauptaufgabe für die Abendmahlslehre darin besteht, die Geschichtlichkeit Jesu und seiner Erlösung und den genuin-reformatorischen Glaubenbegriff zu klarem sprachlich-begrifflichen Ausdruck zu bringen, und daß die Objektivität der Abendmahlsgabe nicht in der leiblichen Realpräsenz und ihren Folgen und nicht im supernaturalen Anstaltscharakter einer mit Gnadenmitteln versehenen (mehr oder weniger hierarchischen) Kirche, sondern in der Geschichtlichkeit des Erlösers selbst allein zu begründen ist, und lehnen jede mystische Begründung ab. Wir sind der Ueberzeugung, daß die Reinheit und die Einheit des evangelischen Glaubens, der persönliche Charakter seiner Erweckung, Entstehung und Kräftigung durch jeden anderen Begründungsversuch gefährdet und der katholischen, naturhaft-sakramentalen Auffassung genähert wird. Glaube ist nicht die Ueberzeugung von der Existenz Gottes und die Anerkennung eines heiligen Buches oder irgendwelcher Dogmen, sondern die an Christus gewonnene und auf eigene Erfahrung begründete Gewißheit, daß die im Wirklichen selbst immanente Lebensmacht in unserem persönlichen Leben unsere eigene Wirklichkeit geworden ist, in der wir wurzeln. Ferner fanden wir, daß die einseitige Beziehung des Abendmahls auf den Opfertod Jesu aufzugeben ist, da sie dogmatische Probleme in einer Weise heraufbeschwört, die, besonders auf den Laien gesehen, geeignet ist, den ursprünglichen Sinn des Jüngermahls zu verdunkeln, da bei diesem dogmatischen Fragen nachweislich keine Rolle spielten, und da die Beziehung auf den sühnenden Opfertod Jesu fraglich ist (vgl. Bousset/Heitmüller 204; 495), wie der religiöse Wert der antiken Opfer- und Sühnegedanken überhaupt problematisch erscheint. Aber wir müssen an den Gedanken Zwinglis von der symbolischen Vergegenwärtigung der Person Jesu und seines Kreuzestodes durch die Wiederholung der

geschichtlichen Handlung des Abendmahls und auch Luthers Idee von der Kräftigung des Glaubensbewußtseins durch Essen und Trinken im Abendmahl in gebührendem Maße berücksichtigen unter voller Wahrung der reinen Analogie und im Anschluß an den Gemeinschaftsgedankens. Wir müssen das Abendmahl in seinem organischen Zusammenhang mit dem gesamten Leben Jesu und von den Gleichnissen Jesu, den sog. wunderbaren Speisungen und den messianischen Gedankenkreisen her zu verstehen suchen, wozu Zwingli durch die symbolische Deutung den Weg gewiesen hat, und müssen den genialen Gedanken Zwinglis vom Abendmahlssinnbild (ernährender Christus) in seinem vollen Gehalt konsequent durchzuführen uns bemühen und an die zahlreichen Ansätze hierfür bei beiden Reformatoren anknüpfen. Wir müssen den Gedanken der Sündenvergebung in seinem inneren Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsgedanken erfassen, ihn vor jedem forensischen Mißverständnis (Absolution) schützen und als einen objektiven Vorgang im Menschen verstehen und für die Abendmahlslehre würdigen. Wir müssen den Gedanken festhalten, daß die Sündenvergebung zu einem neuen Leben erweckt und dem Menschen das Vertrauen schenkt, daß Gott für uns ist, und daß die Treue und der Heilswille Gottes das Bewußtsein der Gotteskindschaft innerhalb des christlichen Gemeinschaftslebens begründet und stärkt. Nur so wird es möglich sein, der Sündenvergebung im Sinne Luthers den festen Zusammenhang im Ganzen der Abendmahlslehre zu geben. Wie Schleiermacher müssen wir von den seelischen Wirkungen der Feier und außerdem von dem Problem der Entstehung, dem Werden und der Auswirkung des Glaubens im Menschen (dem Hauptinteresse Zwinglis) ausgehen und in ihm das „eigentliche Wunder", das Mysterium des Abendmahls bestimmen und verdeutlichen. Wir dürfen den Begriff des Wunders und des Himmels nicht in dem Doppelsinn erläutern, bei dem die Reformation doch letztlich stehen geblieben ist. „Wunder" ist alles, worin die Frommen ein Wirken des lebendigen Gottes erblicken, und der „Himmel" ist nicht dimensional, sondern dynamisch als Wertfülle zu bestimmen, als das schaffende, schöpferische, persönliche Leben Gottes selbst, das in Christus und den Seinen Gestalt gewinnt. Vor allem aber müssen wir zu einer tieferen Erfassung des Symbol-

gedankens überhaupt durchzudringen versuchen und zeigen, daß er keine Verdünnung, Moralisierung und Abstraktion, sondern im Sinne der Transparenz im Gegenteil eine Verdichtung, Belebung und eine gewaltige Kraft zu plastischer Veranschaulichung und Konkretisierung des geistigen Wesens der christlichen Religion besitzt. Bild und Sache stehen nicht in ausschließlichem Gegensatz zueinander. Das Sinnbild ist ein Ausdruck für reale Tatsachen und Zusammenhänge. Das Wort „est" ist also symbolisch real zu deuten (vgl. Scherding), allerdings nicht im Sinne einer „kultischen Objektivität" mit „dinglichem Charakter" (gegen Scherding, trotz zahlreicher treffender Gedanken). Konstitutiv ist der geschichtlich fortwirkende in der Gemeinde realpräsente Christus. Wir Menschen können Reingeistiges nur in persönlicher Form und Gestalt innerhalb des Zusammenlebens der Menschheit, also in der Geschichte selbst, der jeder einzelne angehört, verstehen, erfassen und uns aneignen, und hierzu liegen im Sinnbild selbst und in den gemeinschaftlichen symbolischen Handlungen Kräfte, die es freizulegen und zu entfesseln gilt und über die der religiöse Individualismus nicht verfügt.

Für uns kann keiner der Reformatoren, was ja auch jeder ausdrücklich und feierlich abgelehnt hat, als schlechthin gültige Autorität für alle Zeiten gelten. Wir Heutigen erkennen die Reformatoren deutlicher als ihre Zeitgenossen in ihrer geschichtlichen Relativität und lassen uns von ihrer Genialität ebensowenig blenden, wie wir es als unfromm ablehnen, uns über die Tiefe und Lebendigkeit ihrer persönlichen Frömmigkeit und ihres persönlich-christlichen Lebens ein vergleichendes Urteil anzumaßen, da sich die geistig-irrationale Tiefe eines Menschen nicht mit der Elle messen läßt, und wir der Ueberzeugung sind, daß, entsprechend dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, jeder Christ dem anderen ebenbürtig ist. Wir sehen nicht ein, warum man bei gewissenhafter Prüfung einem Manne wie Zwingli den Ehrennamen „Christ" und „Reformator" absprechen will. (Gegen Rudelbach 81.). Erkennt man ihn aber als Christ an, so ist die Abendmahlsgemeinschaft (Tischgemeinschaft) die selbstverständliche Folge. Eine weitere grundlegende Bedeutung und einen Fortschritt in der Lehrgestaltung der Abendmahlsfrage sahen wir darin, daß in der Art der Polemik ruhige Sachlichkeit vorherrschend sein muß,

um nicht das christliche Liebesmahl zu einem Mahl des Hasses zu verzerren, daß also die Kampfesweise der Reformatoren aufzugeben ist, und daß das Vertrauen zu dem sittlich-religiösen Ernst Andersdenkender und wirkliches Quellenstudium die erste Voraussetzung bildet, die es allein ermöglicht, überall die ehrliche Ueberzeugung zu achten, womit natürlich das Recht, Mißverständnisse aufzudecken und abzuwehren, nicht geleugnet ist. Da Zwingli und Luther immer beteuert haben, von der Macht Jesu in ihrem innersten Leben ergriffen und umgewandelt worden zu sein, so daß ihnen in dieser Begegnung und diesem Erlebnis ein neues Leben geschenkt wurde, das sie als Erlösung und Neuschöpfung bestimmten, weisen beide Reformatoren über sich hinaus zu jenem Faktum hin, um das es sich auch beim Abendmahl handelt: die Bedeutung der Person Jesu für den Christen. Wir müssen daher entschiedener an das Jüngermahl anknüpfen und das Mysterium des Abendmahls auf die ursprünglichen Momente der Einsetzung selbst zurückzuführen. — Wir haben versucht, den Gegensatz von Zwingli und Luther in seinem vollen Umfange zu würdigen, indem wir uns den Einfluß religiöser, politischer, kirchlicher, dogmatischer und dogmengeschichtlicher Tendenzen und Abhängigkeiten, den Temperamentunterschied und die verschiedene Akzentuierung der Reformatoren verdeutlichten, indem wir diesen Gegensatz psychologisch und historisch kritisch in seiner Tiefe zu erfassen suchten auf dem Hintergrunde des Kampfes um die Verdeutschung der christlichen Religion in Opposition gegen Rom und im Zusammenhange mit dem gesamten Reformationswerk, seinem Schicksal und seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit innerhalb des Protestantismus der damaligen Epoche. Wir fanden, daß der tragische Ausgang der Marburger Tage nur verständlich wird, wenn man den unseligen Abendmahlsstreit im Zusammenhang mit dem Verkümmerungsprozeß der reformatorischen Grundtendenzen betrachtet. Wir sahen weiter, wie tief eingewurzelt vor allem auf Luthers Seite das Mißtrauen gegen Zwingli war, wie unbegründet es in dieser Form doch bei ruhiger Betrachtung erscheinen muß, und wie notwendig es ist, Zwingli gerechter zu werden als Luther das als Mensch des 16. Jh. konnte und wollte und es viele „Lutheraner" bis auf den heutigen Tag tun. Dieses jahrelange Mißtrauen auf beiden Seiten, gestärkt durch die unschöne, verketzernde Kampfesweise und Konsequenz-

macherei beider Parteien und die geschickte Taktik der Katholiken, die grundsätzliche Unbelehrbarkeit und Unionsfeindschaft und der schroffe Supranaturalismus und Biblizismus, die Intoleranz und die Teufelsvorstellungen Luthers, die ideengeschichtliche Entwicklung beider Reformatoren, die konservative, scholastische Einstellung Luthers, die radikale des Humanisten Zwingli, machten eine Verständigung unmöglich. Den mittelalterlichen Bedingtheiten Luthers, seinen chiliastischen Ideen, seinem Mißtrauen gegen die Vernunft und seiner pädagogischen Tendenz, die Schwachen zu schonen, stand gegenüber der fortschrittliche Geist Zwinglis, sein pädagogisches Motiv, reife, geistigere Christen zu bilden und dessen stärker ausgeprägter Sinn für die Geschichte. Vertieft wurde der Gegensatz durch die in der uneinheitlichen biblischen Abendmahlsüberlieferung und in der spekulativ-dogmatischen, nicht rein historischen Betrachtungsweise begründete verschiedene Auffassung vom ursprünglichen Jüngermahl, durch die andersartige Einstellung zum sakramentalen Gedanken und zur Gerichtsvorstellung, durch die Betonung der Passivität, Objektivität, des Handelns Gottes mit dem Menschen, des individuellen Heilsinteresses und des Opfers des Verstandes auf der einen Seite, und durch die Betonung der Aktivität, Subjektivität, des Gemeinschaftsgedankens und der freien rationalen Forschung und Erkenntnis auf der anderen. Dazu kam der Unterschied in der Haltung Rom gegenüber, die verschiedene politische Einstellung, die Unkenntnis der Position des Gegners und die mangende Einfühlungsgabe, und vor allem die von beiden befolgte scholastische Methode und die aus der lähmenden Macht der Fremdsprache z. T. erklärbare begriffliche Unklarheit und Primitivität in der Fassung der Begriffe „Leib", „mündlicher Genuß", „Person", „Geschichte" und die spannungsreiche Christologie. Zu erwähnen wäre außerdem die verschiedene Akzentuierung von Dogma und Ethos. — Luther sowohl als Zwingli waren Uebergangs- und Durchbruchmenschen. Von dieser Tatsache fällt ein milderes Licht auf ihre Feindschaft und erbitterte Kampfesweise im 16. Jh. Das Hauptinteresse Luthers fanden wir darin, die Objektivität der Abendmahlsgabe, das Wort von der Sündenvergebung, unantastbar sicherzustellen, er ging aus von dem persönlichen Heilsverlangen des einzelnen, er betonte den „Christus für uns". —

Das Hauptinteresse Zwinglis sahen wir darin, die Vermittlung, Entstehung und Kräftigung des Glaubenslebens rein psychologisch-ethisch, also geschichtlich zu fundieren und jedes magisch-sakramentale Verständnis des Abendmahls auszuschließen. Er ging aus von der Forderung Gottes, er betonte den „Christus in uns".

Luther sowohl als Zwingli verfochten den Gedanken einer geschichtlichen Realpräsenz Christi beim Abendmahl, darin liegt das Gemeinsame beider Reformatoren. Beide hatten an der bezwingenden Macht Jesu die Erlösung erfahren und waren unter dem Eindruck der Gestalt Jesu Christen geworden innerhalb der Geschichte, beide wußten sich als Jünger Jesu. In ihren christlichen Grundüberzeugungen stimmen sie überein, infolgedessen gehören sie zusammen. Ihr Gegensatz ist ein relativer, kein absoluter. Aus der Vergegenwärtigung der tragenden Ideen und persönlichen Differenzen und Tendenzen im Abendmahlsstreit erwuchs uns die Erkenntnis der Notwendigkeit einer wahren Union, die das Berechtigte der beiden Parteien grundsätzlich anerkennt, die „Bekenntnisse" vergangener Zeiten nicht für ausschließende und endgültige Gegensätze hält, die ihre legitimen Motive übernimmt und durch Einblick in die geschichtliche Zeitlage des heutigen Protestantismus zur schöpferischen, organischen Synthese verbindet. Die Reformation kann nicht als abgeschlossen oder klassisch gelten in ihrer Lehrgestaltung, wir sehen auch in der historischen Union nach den Freiheitskriegen nicht, wie es die Feinde der Union tatsächlich mehr oder weniger unverhohlen tun zu müssen meinen (vgl. S. 119 ff.), eine (teuflische) Verirrung von den Grundtendenzen der Reformation selbst, sondern den, freilich bescheidenen und in mancher Hinsicht noch fragwürdigen, Anfang zu ihrer mutigen Durchführung im Interesse der Einheit und Oekumenizität des schicksalmäßig zusammengehörigen deutschen und außerdeutschen Protestantismus. Denn auch Nation und Menschheit schließen sich in der Religion des „Menschensohnes" keineswegs aus. Das Schicksal des Protestantismus in unseren Tagen und in der Zukunft wird davon abhängen, ob es gelingt, in der Sprache unsererZeit unter Berücksichtigung der nach der Reformation fortgeschrittenen Geschichte die Botschaft und das Wesen des Christentums allen denen (und nicht zuletzt im Religionsunterricht) verständlich zu machen, denen es hierum wirklich Ernst ist,

die die sittliche Forderung anerkennen und das sehnsüchtige Verlangen haben nach einem persönlichen Leben, das seine Wahrheit in sich selbst trägt. Hierfür ist aber auch die Auffassung von Taufe und Abendmahl von nicht geringer Bedeutung. So fanden wir wie Schleiermacher, daß der Gedanke vom Sakrament als „Gnadenmittel" als irreführend abzulehnen ist, wie überhaupt das belastete undeutsche Wort „Sakrament" einer Umprägung und Uebersetzung in die deutsche Sprache der Gegenwart bedarf. Wir erkannten die Notwendigkeit einer Neugestaltung der Lehre von Abendmahl und Taufe in vollem Gegensatz zum Katholizismus und in ihrer inneren Bezogenheit und Einheit. Vielleicht erweist sich der Ausdruck „kirchliche Weihehandlungen" als geeignet für diese Aufgabe. Hierbei müßte auch die Konfirmation (gleichfalls ein undeutsches Wort!), Trauung, und Beerdigung mit Taufe und Abendmahl in innere Verbindung gebracht werden, was u. E. durchaus möglich und unbedenklich ist.

Die Auffassung, die in der Teilnahme an den „Sakramenten" von Taufe und Abendmahl vor allem das „Bekenntnis" zu der Zugehörigkeit zu einer bestimmten, nach Paragraphen usw. verfaßten, sich gegen andere abgrenzenden kirchlich-rechtlichen Institution erblickt, erscheint uns in dieser Einseitigkeit als eine Verengung und konfessionalistische Umbiegung des genuinreformatorischen Gedankens von der Kirche als einer in der Gestalt Christi begründeten universellen Personalgemeinschaft der „Gläubigen" in der Richtung auf eine Kirchenanstalt, Lehrkirche, Theologenkirche und biblizistische Bekenntniskirche. Ihr gegenüber betonen wir den Charakter der Kirche als Volkskirche, als Erziehungsgemeinschaft für die Einführung in die christliche Lebensauffassung und Sittlichkeit und für die Kräftigung des persönlichen Christentums und der Frömmigkeit. Die Kirche soll „Ministerium des Innersten" (Joh. Müller) sein, Hilfskonstruktion zum Bau des Gottesreiches. „Bekenntnis" kann u. E. nur den rein religiösen Sinn haben, der allein im Jüngermahl selbst liegt: Bekenntnis zu Christi Art, seinem Wesen und seinem Werk: in Tat Gesinnung und Wort: Gottesherrschaft auf Erden (natürlich auch darüber hinaus), die sich durch die Macht von Christi Person über die sündigen Menschenherzen verwirklicht und die diese innerlich umwandelt, so daß sie sich ihm frei unterwerfen, weil sie von dem Recht seiner unbedingten Geltung und Herrschaft

in Ehrfurcht und Vertrauen überzeugt sind. Das Abendmahl ist das Bekenntnis mündiger Menschen zur Una sancta, zum christlichen Lebensideal im weitesten Sinne des Wortes, das Treugelöbnis, Christi Vorhaben zu dienen, seitens derer, die seine Art in sich tragen und den aufrichtigen Willen haben, in ihrem Wesen und Leben in jeder Hinsicht die reine und wahrhaftige Darstellung seines Lebens, seiner Gesinnung und seines Geistes auf Erden zu werden. Es ist das gemeinsame Gebet der Feiernden, daß der Geist Christi in ihnen eine Macht werde. Christus soll uns in Fleisch und Blut übergehen, uns ganz durchdringen, in uns „leibhaftig" als „Fleisch und Blut", d. h. als Person, als neuer Mensch Wirklichkeit werden: Menschwerdung (vgl. Eph. 5, 30). Aus der Fülle seines Lebens soll sich unser geistig-seelisches Lebens stets neu ernähren, seine Lebenskraft soll uns durchdringen und alle Hemmungen des neuen Lebens wirklich aufheben (vgl. Schleiermacher II 328; 339; 342). „Im Wort, im Werk und allem Wesen sei Jesus und sonst nichts zu lesen". (Tersteegen; G. IV 578; vgl. Fichte 101 ff.). Das allein ist der tiefe Sinn des Gedankens vom Abendmahlssymbol (nährender Christus), und nur in diesem Sinne, der ja auch Luther in seiner Polemik leitete (vgl. W. A. 33, 64, 23 ff.; E. A. 29, 343; Walch IV 859; Müller 502, 23), ist die Vorstellung von „Christi Fleisch und Blut" beim Abendmahl zulässig. Nur zur Bezeichnung der wirklichen Assimilation von Christi Leben in reiner Analogie zu dem Naturvorgang der Ernährung, nur als Symbol in Beziehung auf die Art der Aneignung der „Gabe" selbst ist die Vorstellung von Fleisch und Blut und mündlichem Genuß beim Abendmahl haltbar. Von dieser Einstellung aus wird es möglich sein, das Abendmahl als Doppelhandlung nach seiner objektiven und subjektiven Seite hin zu würdigen und damit zur organischen Synthese von Zwingli und Luther zu gelangen. Hierbei wird jede Sakramentmagie ausgeschlossen und jede Kultmystik, der spekulative Gedanke einer Impanation und leiblichen Realpräsenz usw. kommt nicht auf, da das Analogieverhältnis rein erhalten bleibt. Die ins Sakramentale hinüberspielenden Formeln des lutherischen Katechismus: „in, mit und unter" werden hinfällig, wie ja überhaupt die schwerfällige, mißverständliche Definition des „Altarsakraments" in Luthers Katechismus (= der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christ unter Brot und Wein) den Sinn des Abendmahls nicht trifft (vgl. auch

Brockhaus I 37). Die lutherische Formel: „in, mit und unter" erinnert überdies stark an die von Luther so sehr gehaßte aristotelische Philosophie, nach der nur „in, mit und unter" der Substanz das Geistesleben da ist (vgl. Bornhausen III 195). Das Herrenmahl ist wirkungskräftiges Symbol der feiernden Gemeinde, der gemeinschaftliche Bekenntnisakt zu Christus als dem Herrn und zu der Kraft des geschichtsimmanenten, nur psychologisch-ethisch mitteilbaren Evangeliums von der Gotteskindschaft und Gottesherrschaft, Verschwörung für Christus und sein Werk, ein feierlicher Ausdruck der festen Verbindung und Verbrüderung der Jünger Jesu, das gemeinsame Gebet darum, daß der Geist des Stifters seine Gemeinde nie verlassen möge. — Der eben gekennzeichnete Sinn ist u. E. auch der ursprüngliche Sinn des Abendmahlssinnbildes beim Jüngermahl Jesu.

Die Anwendung der aus dem Abendmahlsstreit sich ergebenden Folgerungen für die Abendmahlslehre in Anschluß an das Jüngermahl und in Auseinandersetzung mit den Unionsfeinden.

Auf die exegetischen Schwierigkeiten der neutestamentlichen Abendmahlsberichte können wir uns hier im einzelnen nicht einlassen, da es zu weit führen würde (vgl. Andersen; Bousset/Heitmüller; Holtzmann; Keim;Spitta). Für unser Problem genügt hier die Feststellung, daß der neutestamentliche Abendmahlstext nicht einheitlich ist, und daß damit gerechnet werden muß, daß er in harmonistischer Absicht später überarbeitet worden ist (vgl. Andersen 20), um die den kirchlichen und dogmatischen Bedürfnissen entsprechend sich ausbildende kirchliche Sitte dadurch zu legitimieren, daß man sie als ursprünglich nachwies. Das hatte in der damaligen Zeit nichts Anstößiges, da das historische Gewissen im modernen Sinne fehlte, und der Begriff des geistigen Eigentums auf literarischem Gebiet im großen ganzen unbekannt war. — Das Abendmahl ist wohl kaum im direkten Anschluß an das Passahmahl entstanden, sondern erinnert an eine gemeinjüdische

Mahlzeit, ein jüdisches Genossenschaftsmahl, (Essener?) bei dem messianische Gedanken eine wesentliche Rolle spielen (Spitta). Es ist ein Abschiedsmahl mit siegesgewissem Ausblick auf die Wiedervereinigung bei der Vollendung des messianischen Zeitalters auf dieser Erde, Bundesmahl. Aber auch wenn man es als Passahmahl, wegen des zeitlichen Zusammenfalls, ansieht, so tritt doch gleichfalls der symbolische Gedanke, die Idee der Gemeinschaft als Tischgemeinschaft in den Vordergrund. Gemeinsames Essen und Trinken ist ja seit je ein Ausdruck für eine bestehende Gemeinschaft (vgl. Bousset I 496). Paulus vor allem, dessen fundamentale Bedeutung für die Ausgestaltung des Christentums zur Weltreligion in der hellenistischen Welt über jeden Zweifel erhaben und in unerreichter Größe dasteht, ist aber in seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit, dank der religiongeschichtlichen Forschung, uns Heutigen deutlicher als relative historisch Größe sichtbar. Er gab, beeinflußt von seiner mit der Präexistenz arbeitenden spekulativen Christologie, der Abendmahlsfrage die dogmatische Richtung, die von Männern der späteren Zeit zu der heillosen Verwirrung fortgeführt worden ist, wie sie in der Scholastik und in der Tragik der Marburger Tage deutlich in die Erscheinung trat. Der Gegensatz Luthers gegen Zwingli wird verständlicher, wenn man sich den starken Einfluß klar macht, den Paulus und weiter Augustin und die altkirchliche Tradition auf Luthers Theologie und Sakramentslehre ausgeübt hat. Paulus setzte das Herrenmahl, das Liebesmahl der Gemeinde (Agape) in Parallele zu den hellenistischen Mysterien mit ihren kultischen Weihehandlungen und ihren göttliches Leben vermittelnden sakramentalen Mahlzeiten, bei denen der Opfergedanke, der Gedanke von Tod und Auferstehung und von der „Arznei der Unsterblichkeit" (Präparierung des verklärten Leibes) und die antike Vorstellung von dem Einfluß beleidigter Totengeister (vgl. 1. Kor. 11, 32), eine große Rolle spielten. In der damaligen Zeit mußte durch diese (immerhin fragwürdige: vgl. Andersen 11; 83) Parallele der Gedanke des Abendmahls zweifellos eine Verdeutlichung erfahren, setzt sich doch Neues stets in Anknüpfung an das Alte durch, vor allem da sich ja das christliche Mahl von dem der Mysterien dadurch wesentlich unterschied, daß bei ihm die Geschichtlichkeit Jesu und die Beziehung auf sie im Mittelpunkt stand. Heute aber hat sich das Bild wesentlich geändert. In der westeuropäischen

Menschheit gibt es keine solchen sakramentalen Mahlzeiten, hier fehlt die antike Vorstellung, daß man durch das Essen einer heiligen Speise das religiöse Leben übermitteln oder ernähren könne. — Paulus hat das Abendmahl „materialisiert" (vgl. Hinneberg I, IV, 1. I, 90), zu einer kultischen Feier aus einer gemeinsamen Mahlzeit umgestaltet, und, da die Parallele nahe lag (Erlösungsfeier), zu einer christlichen Passahfeier, nicht ohne Gewaltsamkeiten, umgebildet. Jetzt drang in die Auffassung vom Abendmahl die heidnische Vorstellung von der wunderbaren Speise und dem geheimnisvollen Trank ein, die den Feiernden durch Essen und Trinken übernatürliche Kräfte zuführen und durch gemeinsames Essen und Trinken zur Gemeinschaft verbinden. Aber der symbolische Originalsinn ging seit Paulus, der ja historisch relativ wenig interessiert war, immer mehr verloren. Das alte Gewand, in dem sich das Neue durchsetzte, wirkte auf dieses selbst hemmend und umgestaltend ‚der Paulusbericht beeinflußte die anderen ntl. Abendmahlsberichte, das besondere Abendmahlswunder, von dem das Jüngermahl nichts weiß, trat in den Vordergrund, der Jesus völlig fremde Gedanke von den verhängnisvollen Folgen eines unwürdigen Genusses seines Leibes begünstigte diesen Umbildungsprozeß. Die Beziehung auf Jesu Opfertod, auf ein Faktum der Vergangenheit, wird die vorherrschende, und aus dem eschatologischen Bruder- und Bundesmahl wird schließlich D a s Sakrament, die katholische Messe, bei der der Gedanke der leiblichen Realpräsenz mit dem Opfergedanken („unblutige Wiederholung des blutigen Christusopfers") aufs engste zusammenhängt (Döllinger 98). Leib und Blut und die Elemente werden durch die Konsekration zur „sakramentlichen Einheit" gewandelt (Döllinger 107; auch Luther). Aus dem trotzigen Bekenntnis der Starken wird die gesundende Arznei für Schwache und Kranke. Das irdische Gewand, in dem das Göttliche an die Menschen herantritt, wird künstlich und antik auf die von der hierarchischen Kirche verwaltete „himmlische Speise" und den „Leib Christi" gedeutet, statt auf die P e r s ö n l i c h k e i t Christi und die Personalgemeinschaft der Christgläubigen, in denen das Göttliche auf der Erde lebt und fortwirkt. Derartige spezifisch katholische Gedanken, die mit dem Prophetismus, mit Jesus und dem Jüngermahl unvereinbar sind, hat die deutsche, von Luther geleitete Reformation nicht auszumerzen vermocht. Das Abenmahl wurde zur gerei-

nigten Messe, in der jedoch bis auf den heutigen Tag die Gewalt der alten Meßformeln nachwirkt (vgl. Niebergall B. 44). Der Kultus mit seiner priesterlichen Geste bekommt einen besonderen Wert und rivalisiert mit dem Gottesglauben, wie ihn Jesus verstanden und gelebt hat. Gerade in einem „kultischen Zeitalter" ist es doppelt nötig, den Katholizismus in unseren eignen Reihen radikal und endgültig zu überwinden und den Protestantismus im Geiste der reformatorischen Grundtendenzen im Gegensatz zu dem wild wuchernden Sakramentalismus fortzubilden. Hierfür ist aber gerade das Schweizer Reformationswerk von grundlegender Bedeutung, da dort die katholischen Reste gründlicher beseitigt wurden als im Luthertum. — Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Parallele des Paulus. Er verglich den „Tisch des Herrn" mit dem „Tisch der Dämonen". Bei den antiken Opfermahlszeiten glaubten aber die Tischgenossen niemals, das Fleisch und Blut der Geister selbst zu essen, sondern sie glaubten, ihre übernatürlichen Kräfte durch Verzehren der geweihten und geopferten Speise in sich aufzunehmen. Streng genommen kämen wir also nach Paulus beim Abendmahl auch nur auf eine dynamische, allerdings katholisch, d. h. irgendwie substanziell, materiell, sakramental vermittelt gedachte Aneignung der Kräfte des pneumatischen Christus, und nicht zu einem mündlichen Genuß des verklärten Leibes. Letztlich war für Paulus Gottes Gnade entscheidend, und er verstand das Abendmahl nicht als reale Ursache der Gemeinschaft mit Christus, sondern als Darstellung der im Christuserlebnis geschenkten Gemeinschaft mit dem lebendigen Herrn der in Liebe unauflöslich verbundenen Gemeinde (vgl. Deißmann 115 f.). Das Persönlich-Geistige, Gott und Christus als geistig-sittliche Macht und die Handlung selbst war für ihn die Hauptsache, nicht der sakramentale Gedanke der antiken Mysterienreligionen, in denen die Reste primitiver Urreligion, in der Gott irgendwie stofflich vorgestellt wird, fortleben. Die Betonung des Kreuzestodes beweist das. Im Evangelium Jesu finden wir nicht die geringste Hinneigung zum Sakramentalen. Bei Paulus hängt die Aufnahme derartiger Ideen mit der damaligen Zeitlage und seiner Christologie (Lichtleib des Erhöhten) zusammen, die für uns nicht mehr entscheidend sind (vgl. Bousset II 123 ff.). Wir fassen den Begriff der Persönlichkeit anders als die Antike. — Aus allen diesen Gründen ist daher für uns der sakramentale Ge-

danke vom leiblichen Genuß von Christi „verklärtem Fleisch", also der Mysteriencharakter des Abendmahls abzulehnen (gegen Knodt 10; der „die Kirche als die durch Christus geläuterte Natur" (!), als Inhalt des Abendmahls bestimmt (9) und von der „Bedeutung geheiligter Leiblichkeit, die in unheilige, gestaltlose Leiblichkeit hineinragend diese zu heiligen vermag", spricht (6), in bewußtem Gegensatz zu dem Sinn des ursprünglichen Jüngermahls, der für ihn nicht entscheidend ist (7)). Denn sonst wird das vorliegende Problem verdunkelt und das Wesen des Christentums materialisiert; auch findet diese Idee im Jüngermahl keine Stütze und gefährdet die wahre Menschheit des Erlösers. Dieser Gedanke ist auch, soweit wir sehen, in der protestantischen Theologie in der Mehrheit aufgegeben worden. Nur die dogmatisch-konfessionell interessierten Unionsfeinde, vor allem die altprotestantisch eingestellten Altlutheraner, und die anthroposophisch orientierte Christengemeinschaft, versperren sich dieser Erkenntnis von der Notwendigkeit der Ablehnung dieser sakramentalen Vorstellungen (sie nennen sich mit Stolz „Wort- u n d Sakramentskirche") und müssen daher wohl oder übel den lastenden Vorwurf der Unzeitgemäßheit und der katholisierende Tendenz auf sich nehmen (vgl. Köhler 837). Vergegenwärtigt man sich aber die Tatsache, daß es in diesen Kreisen an historischem, kulturellem und systematisch-wissenschaftlichem Interesse gar sehr fehlt, und macht man sich weiter klar, daß diese Kreise sich ein wirkliches Verständnis für den reformatorischen Luther erschweren, wenn nicht gar völlig verbauen, durch ihren autoritativen, konfessionellen Begriff vom „ganzen" Luther; daß es ihnen beinahe eine Unmöglichkeit ist, in der Abendmahlsfrage klar zu sehen, da sie über die symbolische Auffassung gar nicht gründlich nachzudenken sich bemühen und da sie ihre Geistlichen, die faktisch die Gemeinden beherrschen und die Lehrgestaltung bestimmen, durch den Ordinationseid im Gewissen für alle Zeiten festlegen, dadurch daß sie diese auf alle symbolischen Bücher einschl. der epigonenhaften Konkordienformel schwören lassen und auf sie verpflichten, in der doch die reformatorische Erkenntnis zu einem voreilig mit Geltungsanspruch auftretenden Lehrabschluß gelangt ist, so wird man nur eine sehr schwache Hoffnung hegen dürfen, daß sie, wenn sie nicht geschichtliche Einsichten und Notwendigkeiten dazu zwingen werden, was zu erwarten bleibt, den Weg zur Uni-

on, zur schöpferischen Synthese, wie sie in den Marburger Artikeln begonnen wurde, je finden werden. Ja es besteht sogar die Möglichkeit eines festeren Zusammenschlusses mit den verwandten, unionsfeindlichen lutherischen Landeskirchen, um die Entstehung der verhaßten „evangelischen Reichskirche" (Dibelius) um jeden Preis zu verhindern (vgl. Ziemer A. 318 f.). Solange die altlutherischen Geistlichen jedenfalls auf die Konkordienformel eidlich verpflichtet werden, sind sie gezwungen, die Verdammungsurteile gegen Zwingli öffentlich zu vertreten, wenn sie nicht inkonsequent, wortbrüchig oder gewissenlos sein wollen. Ihre wissenschaftliche Erkenntnis ist durch einen derartigen Schwur grundsätzlich bestimmt, ähnlich wie bei den katholischen Priestern. Gerade der Abendmahlsstreit aber zeigt mit aufdringlicher Deutlichkeit, daß die nur von Theologen geführte Kirche als Lehrautorität völlig zusammengestürzt ist. In den Gemeinden dürften die symbolischen Bücher einschl. der Konkordienformel mit ihren Dogmen und Verdammungsurteilen kaum bekannt sein (ähnlich den Schriften Luthers und Zwinglis), was wiederum in verblüffendem Gegensatz steht zu dem Eifer, mit dem man z. B. bei der Ordination auf diese Dinge Wert legt. Auch in der Abendmahlsfrage kann es allein auf das Gewissen des Einzelnen und auf das „christliche Volk", auf die Laien (vgl. Schl. Ztg.), auf die mündige Gemeinde ankommen, die jedoch immer noch mehr Ideal als Wirklichkeit ist, und zwar nicht nur bei den Separatisten. Da es diesen aber hauptsächlich auf konservatives Verharren ankommt, und sie allen Wert auf die reine Innerlichkeit und das Distanzgefühl gegenüber den anderen Kirchen und der Kultur im weitesten Sinne des Wortes legen, ja gewissermaßen von diesem Gegensatz leben, scheiden sie sich selbst aus dem lebendigen ökumenischen Zusammenhang der Geistesgeschichte des deutschen Protestantismus aus, trotz ihrer Geschlossenheit und lebendigen Frömmigkeit, und sie werden schließlich doch dem Verkümmerungs- und Katholisierungsprozeß der reformatorischenTendenzen erliegen, wenn nicht neue Generationen durch Besinnung auf das Wesen der deutschen Reformation in ihnen die Kraft und den Einfluß gewinnen werden, die notwendig sind, um sie in neue Bahnen fortzureißen. Im gewissen Sinne sind sie allerdings das Gewissen des „Luthertums", indem sie in ihrer Einseitigkeit die Frage nach der wirklichen Union wachhalten und alle Unions-

freunde zu tieferer Selbstbesinnung aufrufen. In diesem negativen, anregenden Moment erschöpft sich aber fast ihre systematische Bedeutung. Vorläufig jedenfalls ist ihnen Rom lieber als der angebliche „Gnostiker" Zwingli, der für sie einfach dadurch erledigt ist, daß ihn Luther ablehnte und ihm den Ketzerhut zuerkannte, den die Altlutheraner bis auf den heutigen Tag nicht müde werden, mit ihren herausfordernden Vorwürfen bis hin zur Antastung der Lauterkeit der Gesinnung des Schweizers (darin vor allem gut „lutherisch") zu schmücken. Gerade an der Kirche und dem Schrifttum der Altlutheraner wird deutlich, wohin es führt, wenn man den Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther nicht in seiner Tiefe kennen zu lernen versucht, und wenn man sich der Einsicht verschließt, daß man das Erbe der Reformation nur dann tatsächlich antritt, wenn man die Verpflichtung gegenüber dem deutschen Volk und der christlichen Idee vrspürt, daß es gilt, das „festzuhalten und fortzusetzen", „was er (sc. Luther) begonnen hat" (Harnack B. 476) und „die reformatorischen Grundgedanken konsequenter und allseitiger durchzuführen, als es im 16. Jahrhundert geschehen ist und geschehen konnte" (Loofs 463; vgl. Seeberg A. 312, 1, 1). Nur dann wird man u. E. Luther u n d Zwingli so gerecht werden können, wie beide es verdienen. — Nicht der „ganze", sondern der genuin-reformatorische Luther hat uns etwas Positives zu sagen. Die Zeit nach ihm war keine vergebliche. Gewiß hat Luther Ausdrücke gebraucht und ist von ihnen nie gewichen, die es unzweideutig zeigen, wie radikal ablehnend er dem Gedanken einer Abendmahlsgemeinschaft mit Zwingli gegenüberstand. Man denke nur u. a. an die Stelle W. A. 23, 81, 18 ff.: „Verflucht sey solche liebe und einickeit ynn abgrund der helle" (vgl. Walch VIII, 26, 55; F. C. Müller B. 652 f. u. a. m.). Aber für uns erhebt sich die Frage, ob diese „luthersche warnunge", diese Verdammung der Union notwendig und berechtigt war, und ob sie es heute noch ist. Es ist weitaus fruchtbarer, das Positive an Luther zu übernehmen und durch seine Negationen sich nicht den Blick für die Wirklichkeit rauben zu lassen, als Luther gewissermaßen mit Haut und Haaren zur Lehrautorität zu erheben, was er ja selbst stets abgelehnt hat. Auch Luther hat geirrt. — Wir müssen, bei aller Achtung vor seiner Größe, den Mut haben, hieraus die Konsequenzen zu ziehen. Bei der Annahme der berüchtigten Warnung Luthers bleibt auch die

Frage immer noch zu klären, wie denn die Marburger Artikel auszulegen sind, da die Gefahr besteht, daß sie eine hohle Phrase sind und bleiben, die obendrein Luther selbst in nicht geringem Maße zur Last fallen dürfte, wenn man sich nicht gar durch den unstatthaften, methodisch völlig verfehlten Hinweis auf Zwinglis sogenannte „Heuchelei" aus der Schlinge zieht. Wir sehen auf Grund unseres Quellenstudiums keinen Grund ein, es nicht anzuerkennen, wenn Zwingli feierlich bekannte, ein Jünger Jesu sein und bleiben zu wollen. — Die Frage nach dem Recht und der Notwendigkeit der Union ist u. E. nicht durch literarische Berufung auf Luther und die lutherische Tradition (Bekenntnisschriften) zu entscheiden, sondern nur durch Besinnung auf die Grundtendenzen in Luthers Reformationswerk unter Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse (Rom!). Wir haben im Rahmen unserer Untersuchung den Nachweis versucht, daß sich kein Widerspruch ergibt zwischen den reformatorischen Grundabsichten Luthers und der Union, daß Zwinglis Abendmahlslehre zum großen Teil in der Konsequenz der reformatorischen Anschauung Luthers liegt.

Die verwegenen, wissenschaftlich unbegründeten, und durch die Art der Polemik empörenden Auffassungen der konfessionalistisch eingestellten Unionsfeinde über das Verhältnis von Zwingli und Luther, über die Union und die eigene Kirche lassen sich hinreichend nur aus der dogmatischen Voreingenommenheit, der Unwissenschaftlichkeit der Methode und aus — mangelndem Quellenstudium erklären (vgl. Ebrard II 318 f.; 764; 770 ff.). Ihre Schriften zeigen ihr einseitiges Verständnis der deutschen Reformation.

Scheibel, ein Breslauer Professor und Begründer des separatistischen Luthertums nennt Zwingli/Oekolampad „Isisdiener, Menschenvergötterer" (Schulz 18 f.) und Gnostiker (A. 308; 316) und bekämpft den reformierten „Gnostizismus" als den Todfeind des „Konfessionalismus" (360). Er versteigt sich zu dem anmaßenden Urteil, daß die Reformierten geistig tot sind, weil sie die leibliche Realpräsenz nicht anerkennen (356). Das Verbrechen Zwinglis und Calvins sieht er darin, daß sie einen naturhistorischen Begriff von Christi Leib haben, und ihn von dem allgemein menschlichen nicht unterscheiden (314; 327; 336). Die „allgemeine Vereinigung mit Christo und das Leben in Christi, was auch außer der Abendmahlsfeier statt-

findet" genügen ihm nicht (B. 35). „Das ist" müsse im Sinne Jesu „wörtlich" verstanden werden (B. 29).

W. Reiche spricht vom „Bekenntnis-Leibe Christi" (26) als der wahren Kirche (vgl. demgegenüber das Jüngermahl!). Er sieht das „eigentümlich Lutherische" im „Consekrieren der Hostie" (Sic. ! 50) und in der Union ein verderbliches Netz, etwas Unbiblisches, Abgöttisches, ja Sünde (58; 33; 82). Die Union gefährde die „reine Lehre", auf die alles ankomme (41; 30; 79; 81). Lehreinheit sei die notwendige Grundlage der Kirche (82). In der uniierten Kirche höre man nicht das reine Wort Gottes (136). Die altlutherische Kirche sei die „neu erstandene lutherische Kirche unseres preußischen Vaterlandes" (158).

Löhe (übriges durchaus kein „echter" Lutheraner, gegen Knodt 13) stellt die These auf, daß die „Richtigkeit der Elemente" „das erste Erfordernis zu der Gewißheit" sei, „das rechte Abendmahl des Herrn zu genießen" (195). Nur Weizenbrot und Wein vom Weinstock mache die Elemente „tüchtig" zum Sakrament. (296 f.; vgl. 284 ff.).

Hübner sieht in der Union ein Verbrechen gegen die Wahrheit, einen Verrat an der Reformation (A. 6). Er lobt Rocholl, weil er für Festlegung auf seit 1566 (!) geltende Bekenntnisse und für Aufgeben der „Fechterstellung Rom gegenüber" (!) um des Stofflichen willen eingetreten sei (B. 178; 356). Die Union sei eine Zersetzung, Versumpfung, Unterwaschung, ja selbst „das Grab" des Luthertums, der kirchliche Tod (B. 357 f.; 362 f.). Das „Altarsakrament" sei der Grundpfeiler der lutherischen Kirche (356 f.; 361; 363 f.). Der Altar sei der Ort, wo der „Christ" „Vergebung der Sünde", „und damit selige Stille gewinne" (364). Der spiritualistische Kirchenbegriff der die „anstaltliche Seite" abschwäche und unter Kirche „nur" die „unsichtbare Heilsgemeinschaft" verstehe, (vgl. Holl 252 u. a.), sei die Todkrankheit des Protestantismus (361 f.). Nur die altlutherische Kirche sei die „endliche Durchführung der Reformation" „als Träger des heiligen Sakraments", nur sie wahre Luthers Erbe, (vgl. G. Nagel B. 166 ff.), und sie erfülle sich „im Blick auf die Landeskirche" mit dem „nötigen Zorn", um so zum „Segen" für die Zukunft zu werden (363) (!).

Schnieber behauptet in einer Beographie Huschkes im Jahre 1927 (!) mit diesem Begründer der alt-luth. Kirche, daß nur Unglaube und religiöse Gleichgültigkeit zur „entsetzlichen Erscheinung" der Union geführt habe. Die Union sei eine

„antichristliche Nachäffung einer Kirche", eine bloße „Höflichkeitsbezeugung" (77), „Schalkheit und Täuscherei" (85), schriftwidrig (83), aus Wahrheitsscheu entstanden (48 f.). In der Union sei die lutherische Kirche „enthalten aber doch nur ebenso wie das tote Vögelchen in der Katze enthalten ist, die es verschlungen hat". (Sic.! 48; N. B. Man kann wohl kaum von der Kraft des Luthertums eine geringere Meinung haben, als es hier der Fall ist!). Einigkeit im Glauben und in der christlichen Gesinnung sei gleichbedeutend mit unterschiedloser Einheit in der Anerkennung der christlichen Dogmen (76 f.; 80 f.). Die altlutherische Kirche sei die wahre Kirche Gottes, weil sie „das reine Wort und Sakrament" habe (82 f.; vgl. G. Nagel C.; E. Nagel 7).

J. Nagel führt die Union und alle „grundverderblichen Unionsprinzipien" auf die Sünde zurück (10; 29). Die reformierte Exegese sei „eitel Künstelei und Klügelei" (22). Das Abendmahl sei eingesetzt wegen des mündlichen Genusses, da ja geistlicher Genuß = Glaube auch außerhalb des Abendmahls möglich sei (22 ff.). Der Genuß des heiligen Abendmahls seitens eines Lutheraners in der unierten Kirche sei Sünde (12; 28 f.) (!).

G. Nagel (A) behauptet, daß Luther zu einer Besprechung mit den Zwinglianern in Marburg „gern bereit" (A. 68) gewesen sei, um eine geschlossene Einheitsfront der protestantischen Christenheit gegenüber Rom zu schaffen, was leider mit den Tatsachen nicht übereinstimmt (vgl. S. 4; 19.). Zwinglis Abendmahlslehre, auf die Nagel jedoch nirgends eingeht, weiche von der Schrift ab, sei eine Irrlehre, die die Gnadentat Christi einenge, die Gnadenmittel entwerte und die Heilsgewißheit in Frage stelle (A. 68 f.; C. 7). Auf die persönliche Erfahrung könne die Heilsgewißheit nicht, wie Zwingli wolle, begründet werden (A. 69; vgl. demgegenüber Luther!). Die Berufung auf die Unionsfeindschaft Luthers genügt ihm, um zu beweisen, daß eine Kirche, die das Erbe des Reformators antritt, nie in eine Union mit den Reformierten willigen dürfe (A. 71 f.), da diese die lutherische Kirche zu Grabe läute (A. 86; B. 25 f.; C. 11). Die mit schweren Ketten gefesselten (D. 110) Unionisten sind nach seiner Ansicht die eigentlichen Separatisten, da sie die Alleingültigkeit der lutherischen Bekenntnisschriften, die allein wirkliche Heilsgewißheit gewähren, durch die Anerkennung der reformierten Bekenntnis-

schriften einschränken (A. 114 f.; 119; B. 39; 85). Nur die alleinige Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften gibt eine Gewähr dafür, daß dem Gläubigen überall das Wort Gottes lauter und rein gepredigt und der Weg zum Heil richtig gewiesen wird (A. 127 ff.). Nur die lutherische Kirche außerhalb der Union verfügt über den wahren „Heiltrank" (D. 1 f.). Wirklich christliche Persönlichkeiten, die uns heute so nottun, kann nur die „lutherische Bekenntniskirche" erziehen (B. 175; welche Anmaßung!). Luther wird Zwingli gegenüber in einer Weise in Schutz genommen, daß man glauben könnte, der Schweizer sei ein krasser Heide gewesen (vgl. B. 13 f.). Die Union vergleicht er mit Harleß dem siamesischen Zwillingspaar (sic! D. 96). Abendmahlsgemeinschaft mit den Reformierten verwirft Nagel, da diese außer dem rein persönlichen Bekenntnis zu Christus auch das rechtliche Bekenntnis der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche bedeutet (B. 141 f.; 163). Obwohl er alle diejenigen als „Brüder in Christo" anerkennt, „welche Jesum von Herzen liebhaben und das mit ihrem Leben betätigen, wenn sie auch nicht der (alt-) lutherischen Kirche angehören (B. 63), darf man mit ihnen doch nicht das „christliche Brudermahl" feiern. Daß eine derartige Abendmahlsauffassung am ursprünglichen Jüngermahl keinen Anhalt findet, ist ebenso deutlich wie die Tatsache, daß Nagel hierin mit Luther nicht übereinstimmt. Denn Luther betrachtete die Zwinglianer nicht als „Brüder in Christo", sondern als Feinde, und wollte ihnen nur die Liebe entgegenbringen, die man auch den Feinden Christi schulde (vgl. 15 Marb. Art.). Eine der wesentlichen Unvollkommenheiten (Nagel gibt solche zu: B. 124) der lutherischen Bekenntnisschriften sehen wir in der ungerechtfertigten Verdammung der Reformierten. Die Ablehnung dieses einen „Grundsatzes" Luthers ist aber keineswegs gleichbedeutend mit der Ablehnung d e r Grundtendenz in Luthers Reformationswerk. Die Union ist ein Fortschritt im Sinne der Reformation selbst und muß in dieser Richtung im Geiste der Reformatoren fortgeführt werden (gegen: B 85). Nicht die Kirche ist im Sinne Luthers eine evangelische, in der alle seine Gedanken zur allgemeinen Herrschaft gelangt sind, sondern in der sein Geist fortwirkt. Unter „Kirche" im eigentlichen Sinne kann nur die congregatio sanctorum, die Gemeinde der Gläubigen verstanden werden, zu der kein „Bube oder Schalk" gehört (vgl. Kirchenbegriff 3 ff; 37 ff; wo der dop-

pelte Kirchenbegriff der Alt-Lutheraner bekämpft wird; vgl. S. 20 ff.), und in der es kein göttliches Recht und keine auf diesem beruhende Verfassung gibt. Der „Leib Christi" ist keine allein Heilsgewißheit gebende, alleinseligmachende Anstalt mit Dogmen und Sakramenten. Die Feier des Abendmahls kann also nicht Bekenntnis zu einer solchen Institution sein, sondern sie ist das Bekenntnis zu jener geglaubten, in den Christgläubigen realpräsenten Una sancta, von der im 3. Artikel die Rede ist. Es ist daher sinnlos, diesen „Leib Christi" „lutherisch" zu nennen, von einem „lutherischen Abendmahl" zu sprechen (D. 24) und die Stellen der Schrift von der „kleinen Herde" auf eine historische Kirchengesellschaft zu beziehen, wie das in der altlutherischen Kirche so außerordentlich beliebt ist. „Ein Hirt und eine Herde" ist ihm ein Ziel fürs Jenseits, kein kirchenpolitisches, „weltliches" Prinzip (D 111).

Ziemer hält die lutherische Kirche ebenfalls für unfähig zu einer Union. Die Union zerstöre „eben die lutherische Kirche", sie „würde das Grab der lutherischen Kirche Deutschlands sein" (A. 318). Durch Berufung „auf den ganzen Luther, also auch auf den in Marburg" und „auf die Tradition der lutherischen Kirche" (315) glaubt Ziemer das „gute Recht" der altlutherischen Kirche erwiesen zu haben. Die Altlutheraner seien die Kirche kat'exochen denn bei ihnen ist das Höchste, was es gibt, zu haben: Das allein gültige reine lutherische Bekenntnis (C. 113 f.). Nur in ihr gebe es volle Heilsgewißheit, da nur sie Wort Gottes und Sakrament habe (B. 29; das „und" ist entscheidend!)

Rudelbach, ein Apologet der Unionsfeinde, nennt die Union in seiner unsachlichen, verletzenden Polemik ein „satanisches Blendwerk", eine „Verleugnung der Wahrheit", aus dem „Sumpf des Indifferentismus", aus „fleischlichen Ratschlägen", „Unglauben" und „subjektiver Willkür" entstanden (496; 519; 615; 632). Sie bedeutet eine „Zersetzung" und „Bekenntnislosigkeit", sie verbindet, was Gott getrennt wissen will (425 ff). Sie ist ein Produkt der Zeit und der „verflachten theologischen Richtungen" (631). Schleiermachers Schule wird als „phrasenhaft" und „zweideutig" gebrandmarkt und abgetan (426). Der „wortliebende" Zwingli suchte in Marburg nur Einigkeit und nicht etwa den Sieg der Wahrheit (525). Streitsüchtig wie er war, ging es ihm nicht um

Erbauung und religiöse Lebensinteressen, er war vom Geist Gottes verlassen, war befangen, schwankte zwischen Lehrautoritäten ängstlich hin und her und vertrat einen falschen Spiritualismus, eine „seuchtige Theologie", da er nicht wie die apostolische Kirche der ersten drei Jahrhunderte, jenem „Musterbild aller kommenden Zeiten", jener „reinsten Erscheinung des Christentums", daran „glaubt", daß durch die Konsekration die Elemente zu „Trägern", ja zu „notwendigen Trägern der göttlichen Gnade" werden (132; 135; 133; 346; 125; 127; 492; 659; 114; 117, 123 ff., 133 u. a.). Zwingli „entblödete" sich nicht, den Staat zu Hilfe zu rufen, er kannte weder Toleranz noch Gewissensfreiheit (vgl. gegenüber diesen völlig haltlosen Vorwürfen u. a. S. 14 f.; 10 ff.; 16 f.; 25 f.; 59; 62 f.; 74). Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein genügt nicht, denn sie rettet nicht das Wesen der Kirche (145!) In der Schweiz könne man nicht von einer Reformation reden, da Glaube, Glaubensregel, Bekenntnis, Lehre, Wort und Sakrament, diese Fundamente der wahren Kirche, bei der Erneuerung der Kirche nicht unangetastet blieben (81; 501; 519 u. a.). Nach evangelischer Anschauung gilt jedoch als alleiniges Fundament der Kirche: Christus und das feste Vertrauen zu ihm, und das reformatorische Christentum kennt keine Rechtfertigung durch das Sakrament oder die Kirche! Hier kann man einen Abfall von den Grundprinzipien der Reformatoren feststellen. Nach Rudelbach fehlt den hochmütigen Reformierten jedes Verständnis für das Wesen des Christentums (153; 163; 622). Hunger und Durst nach Christi Leib (= Leben in und aus Gott?) ist ihnen unbekannt (449). Beim Abendmahl bezeugte Jesus durch sein Wort einen Tatbestand, der bei jeder Wiederholung neu bewirkt wird (443). Durch die Konsekration wird das niedere Element auf eine höhere Stufe emporgehoben (175; 438), d. h. also: die Wandlung, die für die katholische Messe konstitutiv ist, gehört zum Abendmahl. Aus diesem typischen Beispiel einer einseitigen Apologetik Luthers kann man sehen, wohin es führt, wenn man Zwinglis Protest gegen Luther völlig ignoriert. — Rudelbach, wie allen Unionsfeinden fast, will es nicht einleuchten, daß Dingliches und Persönlich-Geistig-Geschichtliches nicht unter denselben Begriff des Aeußerlichen und Kreatürlichen fallen, er vermengt beides und läßt eine exakte Begriffsfassung vermissen. Die

Einsicht, daß Christi „Leib" wohl zu Lebzeiten Jesu als Träger des Christusgeistes und der Christuspersönlichkeit auch Träger der göttlichen Gnade war, daß aber nach seinem Tode dasselbe nur von seinem Leibe in übertragenem Sinne gelten kann (= Christenheit, geschichtlicher Christus), nicht aber von seinem uns entrückten verklärten Leibe, bleibt ihm verschlossen, so daß er aus ihr auch keine Folgerungen für die Abendmahlslehre ziehen kann.

Kahnis, der übrigens später seine ursprüngliche Stellung zum größten Teil aufgab, ohne darum aufzuhören, die Union als das Grundübel seiner Zeit zu bekämpfen, sieht im Abendmahl eine Verklärung der antiken Opfermahlzeiten, die „Aneignung des durch den Tod hindurchgegangenen Leibes und Blutes Christi zur Gemeinschaft des Lebens mit Gott (99; 197), den mündlichen Genuß des verklärten Leibes und Blutes, ein „mysterium tremendum" (123; 470; 168). Trotz seiner Forderung unparteiischer Objektivität wird er Zwingli nicht im geringsten gerecht, überhaupt fehlt bei den meisten „Lutheranern" der Ansatz nach dieser Richtung; er fällt über ihn die härtesten Urteile, wirft ihm „unwahre Phrasen", „mystischen Nebel und Zerflossenheit" vor (338; 348; 391; 415; 416; 418; 425 f). Die von Schleiermacher beeinflußte Theologie ist „falsch" und „zweideutig" (426). Luther hat Zwingli gegenüber durchaus Recht, obwohl Luthers schroffe, aburteilende Kampfesweise zu verwerfen ist, obgleich der Sakramentsbegriff der Lutheraner nicht zur vollen Entwicklung gekommen ist und der „Dualismus zwischen dem, was das Abendmahl ist (Genuß des Leibes), und dem, was es sein soll (Sündenvergebung) von Luther nie überwunden worden ist und obgleich das Wort: „für Euch" von Luther falsch interpretiert wurde und „Friedensopfer" und „Sühnopfer" nicht genau unterschieden worden ist (101; 327; 359; 328; 97). Leib und Blut stehen in inniger, wunderbarer Beziehung zu den Elementen, im Abendmahl findet eine innigere Vereinigung mit dem verklärten Leibe Christi, eine Vereinigung in höherer Potenz mit Christus und seinem Leben statt, die er durch das (u. E. völlig schiefe) Bild der ehelichen Gemeinschaft veranschaulicht (104; 453; 126; 125 f; 145; 467). Brot und Wein sind Träger des Leibes Christi kraft der Worte Christi durch die Konsekration (451; 461). Ohne den Genuß des mit dem gekreuzigten identischen verklärten

Leibes im Abendmahl gibt es keine Erhaltung des ewigen Lebens in uns und keinen Fortschrtt (104; 126; vgl. jedoch Luther selbst E. A. 28, 392). Der „Unwürdige" „verletzt" Christi verklärten Leib, ja er „tötet" ihn „gewissermaßen" (168).

Kellner behauptet mit Rudelbach, es komme alles auf die Konsekration an, da erst durch sie „die Gemeinschaft des Abendmahlsbrotes mit dem Leibe Christi" bewirkt werde (25 ff). Die Gnadenmittel als „kreatürliche Leiter göttlicher Gaben und Kräfte" spenden „werkzeuglich" eine „besondere" Gnade, sie sind „das Mittel, das Unterpfand und die Versicherung der Auferstehung und Verklärung unseres Leibes" (40; 5). Die Union ist „öffentlicher Abfall vom Bekenntnis Christi", der „das Antichristentum anbahnt" (sic! 41).

R. Rocholl betont in seiner Abendmahlsauffassung besonders stark die irrationalen, numinosen Elemente, Stimmungen und Wirkungen der Feier, durch die wir „im höchsten Sinne" „Träger des Christus" werden (40). „Der Leib des Herrn durchherrscht und durchwaltet das irdische Element, in welches die höhere Natur eintritt" (39). Gott tritt auf diesem Punkt in die Erdenwelt und die Erdenwelt in ihn": „Wie Gottheit und Menschheit im Gottmenschen, so durchdringen Himmel und Erde einander in diesem Sakrament" (39), das ein unvergleichbares und unfaßliches Wunder bedeutet. Diese mystische, geschichtsfremde, spezifisch kultische Auffassung wird durch Vergleiche der unio und fruitio Dei mit einer Ehe und einem Brautstande verstärkt (40). Genau so spricht der Katholik von der Messe. —

Grundlegend für alle unionsfeindlichen Gegner Zwinglis in der Abendmahlsfrage ist die dogmatische, nicht die historisch-kritische Betrachtungsweise. Sie machen nicht das historische Jüngermahl zum Ausgangspunkt ihrer Abendmahlslehre, sondern deuten dieses von ihrer dogmatischen Einstellung aus und zeigen sich hierbei sehr stark beeinflußt von kultisch-kirchlichen Interessen, von alttestamentlichen und antiken Vorstellungen und von denen der altkatholischen Kirche, wie ja überhaupt bei ihnen die katholisierende Tendenz außerordentlich stark ist, wie wir oben gesehen haben. Da sie nicht die Tatsache gebührend berücksichtigen, daß beim Jüngermahl von einer wahrhaften Uebergabe von

Christi Leib und Blut, von einem Essen und Trinken seines bei der Einsetzung noch nicht verklärten Leibes gar nicht die Rede sein kann, behalten sie mit Luther die unmögliche Vorstellung von der leiblichen Realpräsenz Christi in Brot und Wein bei (vgl. Keim 86; 90; 94; doch führt Keim die streng historische Betrachtungsweise nicht konsequent durch und versucht am Schluß seiner Ausführungen, den spezifischen Wert des Abendmahls n e b e n dem Glauben schroff herauszustellen (101 ff.). Vgl. Bousset 123). Diese Dogmatiker, denen jede ökumenische Perspektive fehlt, wollen die Ubiquität des Leibes Christi aus dem Dogma der Gottmenschheit Jesu erklären. Da Christus und Gott eine Person sind, muß Christi Leib überall sein, wo Gott ist. Hierbei wird aber vergessen, daß es uns nicht möglich ist, darüber, wieweit die menschliche „Natur" Christi an den Funktionen der göttlichen teil hat, etwas Sicheres auszusagen. Außerdem gehört ein verklärter Leib nicht zu den Wesensbestandteilen einer mit Gott als Einheit gedachten Person. Leib und Persönlichkeit werden begrifflich nicht auseinandergehalten. Das Inkarnationsdogma (M e n s c h -, nicht Fleischwerdung) wird nicht rein persönlich gefaßt; daher bestimmt dieses falsch gedeutete Inkarnationsdogma ihre Abendmahlslehre. Da ein besonderes, den natürlichen Verlauf durchbrechendes „Wunder" (auch der zugrundeliegende Wunderbegriff ist anfechtbar) nötig war, um Jesu Leib auf dieser Erde zu ermöglichen und realpräsent zu machen, muß auch im Abendmahl ein derartiges besonderes Wunder statuiert werden. Von hier bis zur Messe und „Menschenweihehandlung" ist nur ein kleiner Schritt. Diese Dogmatiker bedrohen das reine evangelische Verständnis für den persönlichen Charakter des religiösen Grundverhältnisses, da sie Sündenvergebung und Wiedergeburt trennen und von ihrer supranaturlistischen Auffassung (Additionsschema) aus eine naturhaft kultisch vermittelte, also nicht rein persönlich-geistige Mitteilung der Kräfte der gottmenschlichen „Natur" Christi beim Abendmahl behaupten (gratia infusa). Obwohl auch für sie das Wort das eigentliche Gnadenmittel ist, stellen sie doch daneben als etwas Höheres das Sakrament, in dem das Wort wesentlich anders wirksam ist (actus medicinalis) als außerhalb des Sakraments, nämlich objektiv, magisch und kultisch, in der Sphäre des Dinglich-Stofflichen, durch den Voll-

zug und die Konsekration. Das Wort wird Mittel zum Sakramentswunder und verliert die unmmittelbare ursächliche Beziehung zum persönlichen Glaubensleben des Frommen. Sie gefährden das Wesen des Christentums durch ihren doppelten intellektualisierten und verrechtlichten Glaubensbegriff und ihren schroffen Biblizismus, indem sie den in den Elementen realpräsenten Leib Christi zum Glaubensobjekt machen n e b e n dem in Christo gnädigen, rettenden Gott, und durch ihren doppelten Kirchenbegriff, dadurch daß sie die Unmittelbarkeit des seelisch-sittlichen Gottesverhältnisses und die alleinige Mittlerschaft Christi aufheben durch ihre Betonung des helfenden Dazwischentretens der kirchlichen Heilsanstalt, die allein volle Heilsgewißheit garantiert. Verhängnisvoll ist in ihrer Abendmahlslehre die Polarität von leiblicher Realpräsenz und Sündenvergebung, von Wort und Sakrament, die einseitige Beziehung auf den sühnenden Opfertod mit seinem satisfaktorischen Wert, das Fehlen des prophetisch-enthusiastischen Moments, das Zurücktreten des Gemeinschaftsgedankens hinter dem Gedanken der atomistisch-individuellen Erbauung und des Seelentrostes. Das Abendmahl wird daher zu einer „Summe von Privatkommunionen" (Niebergall), zu einer „Verabreichung von Medizin an Einzelne" (Kaehler). Ihr Sakramentarismus und ihr „Konsekrationsunfug" (Niebergall) bedroht den rein geistigen Charakter der christlichen Religion. Ihre Abendmahlslehre ist uneinheitlich, gekünstelt, und steht im Widerspruch zum ursprünglichen Jüngermahl. Von einer stiftungsmäßigen Verwaltung der Sakramente kann daher in diesem kirchlichen Lager nicht in dem Maße die Rede sein, wie es von ihren Theologen behauptet wird. — Bezeichnend für die grundsätzliche Unbelehrbarkeit ist die Absage des Breslauer Ober-Kirchen-Collegiums auf die Einladung zur 400-jährigen Gedächtnisfeier des Religionsgesprächs zu Marburg 1929. Nur wenn Garantien dafür geboten würden, daß Luthers „mannhaftes Verhalten" (war Zwingli weniger „mannhaft"?) „als durchaus richtig anerkannt werden würde" und als vorbildlich für unsere Zeit, da jede lutherische Kirche sich auf den Standpunkt stellen müsse, den Luther vor 400 Jahren eingenommen hatte, wolle die „Kirche Luthers" mitfeiern (K. Bl. 416; vgl. Rohnert B. 38). — Interessant ist auch die neuere offizielle Beurteilung des Marburger Gesprächs (K. Bl. 615 ff.).

Die Unmöglichkeit einer Union und die alleinige Autorität der Schrift, bei deren Auslegung die Vernunft sich gehorsam unterwerfen müsse: das sind angeblich die beiden „positiven" Ergebnisse des Marburger Gesprächs (Priegel 622). Zwingli wird hingestellt als ein Mensch, dem es nur um politische Macht und politische Interessen ging, die er „ängstlich" verheimlichte, nicht um Reinheit und Wahrheit der Lehre, sondern in erster Linie um die äußere Einheit (a.a.O.). Die Frage, warum Zwingli, der doch bloß eine äußere Union wollte (!), die Kompromißformel der Straßburger, der auch Luther zustimmte, nicht angenommen hatte, wird — übergangen (620 ff.). — Es ist verständlich, wenn K. Barth als Bundesgenosse der antiunionistischen Lutheraner zu Hilfe gerufen wird. (K. Bl. 38, 602). Die Zumutung aber, als Mensch des 20. Jh. sich in allen Punkten streng an eine konfessionelle Schule und Partei zu binden und sich dazu zu entschließen, entweder lutherisch oder reformiert zu denken, wird von jedem abgelehnt werden, der in der ausschließlichen Gegensätzlichkeit der protestantischen Konfessionen nicht das Ideal erblicken kann, von dessen Durchführung das Heil des evangelischen Christentums abhängt (gegen Barth I 442). Daß die Verwirklichung der in Liebe verbundenen Familie Gottes auf Erden die Sendung der reformatorischen Kirche ist, können die konfessionalistisch gewordenen „Lutheraner" nicht einsehen. —

Wir könnten die sich oft widersprechenden Meinungen der strengen Lutheraner noch weiter darlegen und mit Schulz finden, daß ihre Fragestellung, auf der die dogmatischen Unterschiede in der Abendmahlsfrage beruhen, begrifflich unklar und wissenschaftlich nicht haltbar ist, und daß im 19. Jh. die Kontroverse mit einer vollen Niederlage der schroffen Lutheraner geendet hat und sich bei ihnen ein Abfall von Luthers Grundprinzipen vollzieht, (Schulz 51; 94; 20 ff.). Aber es genügt für unser Thema, diese herausfordernden, und freilich nicht ganz grundlos zu wenig beachteten Ansichten, die in der Literatur der Unionsfeinde bis auf den heutigen Tag dauernd wiederkehren, herangezogen zu haben, um zu erkennen, wie wenig sie bei einer tieferen Betrachtung der Dinge standhalten. In ihnen lebt ein anderes Lutherverständnis, ein anderer Kirchenbegriff, eine Auffassung vom Wesen der christlichen Religion, die in das altgriechische und katho-

lische Stadium der magisch-sinnlichen Heilauffassung z. T. zurückgleitet und die Grundtendenzen der Reformation nach der kultisch-kirchlichen, rechtlich konfessionellen Seite hin bedenklich modifiziert. In diesen Kreisen lebt der Geist der neuscholastischen Orthodoxie, der Luthers Gegensatz gegen Zwingli allen Ernstes als endgültigen aufrecht erhalten möchte, und der die Einseitigkeit der Individualität Luthers zur Norm, ja zum Ideal erhebt (vgl. Ziemer B. 16; 30; ferner Stahl; und gegen diesen Schenkel). Sie knüpfen an den mittelalterlichen Luther an und wollen das Erbe der Reformation behaupten und erhalten, ohne es weiter fortzuentwickeln. Uebrigens berührt es eigenartig, daß, u. W., seit der Mitte des 19. Jahrhunderts keine wissenschaftlich-theologischeArbeit über das Marburger Religionsgespräch aus diesen Kreisen vorliegt, obwohl die damit zusammenhängenden Probleme für die Separatisten doch von grundlegender Bedeutung sein müssen. Sie sehen eben in Zwingli nur das Nein, in Luther nur das Ja (Ziemer A. 318; Rudelbach 113).

Uns ergab sich aus unserer Untersuchung die Erkenntnis, daß Glaube und Dogmatik auseinandergehalten werden müssen, daß Wesentliches von Unwesentlichem zu scheiden sei, Katholisches von Reformatorischem, und daß die Einheit der organisierten Kirche nicht in der völligen Uebereinstimmung in der Lehre, sondern allein in der religiösen, christlichen Gewissensüberzeugung des Einzelnen, im Bewußtsein, Bedürfnis und Willen der Zusammengehörigkeit derer, die sich der Person Christi innerlich verpflichtet fühlen, im Bewußtsein der Gotteskindschaft, das durch das Erlebnis an Christus gewonnen und in der Gemeinschaft befestigt wird, begründet werden kann. Daher vertreten wir die Ansicht, daß der Zugang zum Abendmahl in den protestantischen Kirchen grundsätzlich frei und ganz der persönlichen Verantwortung und dem Gewissen des Einzelnen überlassen bleiben muß. Die Teilnahme am christlichen Brudermahl darf in unseren Tagen unter keiner Bedingung abhängig gemacht werden von der Zustimmung zu bestimmten Dogmen über das Verhältnis von Christi verklärtem Leib zu den Abendmahlselementen (vgl. Pfennigsdorf 323). Auf die Folgerungen für die empirischen Kirchengesellschaften einzugehen, verbietet uns unser Thema (vgl. etwa Holtzmann 120).

Doch kehren wir zurück zu dem letzten Jüngermahl Jesu in jener denkwürdigen Nacht, da er verraten wurde.

Wie die Gleichnisse Jesu zeigen, lag es durchaus in Jesu Art begründet, „die Tatensprache der symbolischen Handlung" zu sprechen (vgl. Goetz 257 f.). Ueberhaupt erscheint es uns notwendig, das Abendmahl als eine solche symbolische Handlung zu verstehen und es in Verbindung zu bringen mit der Joh. 13 erzählten Fußwaschung (vor allem Joh. 13, 15), was Zwingli u. W. nicht getan hat, und ferner mit den neutestamentlichen Erzählungen von den wunderbaren Speisungen und den Mc. 6, 11; Joh. 8, 8 berichteten symbolischen Handlungen und den sinnbildlichen Redewendungen Mt. 25, 40, Mc. 3,31 ff., 9,37; Luc. 10,16; Joh. 19,26 f. Wir müssen uns zuerst über das Wesen des Gleichnisses Klarheit zu verschaffen suche. In der monumentalen Gewalt seiner bildhaften Sprache brauchte Jesus oft ein dem Naturreiche entnommenes Bild, um mit seiner Hilfe, mit der Hilfe eines „seiner Wirkung gewissen Satzes" (Jülicher-Zitat bei Goetz 255) einen entsprechenden Vorgang, eine analoge Eigenschaft, Wirkung oder Funktion oder irgendeine bestimmte Beziehung lebendig zu veranschaulichen. Ja man kann mit einem gewissen Recht sagen, daß für Jesus das Reich der sichtbaren Natur eine Versichtbarung religiöser, geistiger und ethischer Wahrheiten, und in diesem Sinne Offenbarung war. In der Natur sah er das Wirken der allmächtigen Lebensmacht der göttlichen Liebe. In ihr trat gewissermaßen das Geistig-Unsichtbare aus sich selbst, aus seiner reinen Geistigkeit heraus und stellte sich stofflich-sichtbar in gewaltigen ansprechenden Bildern vor den ehrfürchtenden Menschen hin: Das Wort wird Fleisch. — Diese Naturbilder brauchte Jesus in seiner Verkündigung häufig als A n a l o g i e , um seine Intuitionen dem logisch nicht gründlich geschulten Menschen verständlich und anschaulich zu machen. — Wie oft griff er zum ersten besten Bilde, das sich ihm gerade bot, um seine Gedanken und Worte seinen Jüngern besonders unausrottbar tief einzuprägen und ins Herz zu senken, und gerade das Bild rettet vor intellektualistischen, dogmatischen und moralistischen Mißverständnissen.

Man muß sich psychologisch in die näheren Umstände und in die ganze Situation hineinversetzen und hineinzufühlen versuchen, in der Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern nahm. Man muß den Mut haben, sich einmal ganz unvoreingenommen mit Jesus und mit den Jüngern, mit denen er an einem Tische saß, zu identifizieren, um den Sinn

des Abendmahls zu verstehen. Versucht man das aber einmal wirklich, so wird man erschüttert und ergriffen sein von der Heiligkeit und monumentalen Größe dieses Jüngermahls und wird in ihm nicht den bloßen Ausdruck für den göttlichen Straferlaß der Sündenschuld erblicken können, sondern eine trotzige Verschwörung zur opferbereiten Treue zu Christus und seinem Werk über Grab und Tod hinaus: der Gottesherrschaft in aufrechten Menschen. In diese Richtung weist auch der Ausdruck Zwinglis vom Abendmahl als der „Eidgenossenschaft" und Luthers Glaubensdefinition als einer trotzigen, siegesgewissen Zuversicht zu dem in Christus den Menschen nahen Gott, die so gewiß ist, daß man tausendmal dafür stürbe.

Jesus nahm Abschied von seinen Jüngern. Er mußte damit rechnen, daß sein Tod bevorsteht und daß seine Feinde alles daran setzen würden, um ihn unschädlich zu machen und aus der Reihe der Lebenden auszuschalten, da sie eingesehen hatten, wie bedrohlich sein Einfluß für sie werden konnte und wie unversöhnlich die Gegensätze waren. Seine Jünger mußten sich mit der Tatsache abfinden lernen, daß sie ihren Meister bald nicht mehr unter sich haben würden, da die Gefahr bestand, daß er den weltlichen und kulturellen Gewalten zum Opfer fällt (Wendt, II 466 ff.; und Melhorn, 89 stellen u. E. diesen Gedanken zu einseitig in den Mittelpunkt der Abendmahlslehre). Gethsemane zeigt, wie Jesus selbst mit dieser Tatsache noch zu ringen hatte. Aber er wurde nicht irre an seinem Gott und der Menschheit, und verlor den Glauben nicht an die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Erfüllung des göttlichen Willens in seinem Leiden und Sterben war seine Speise. Der Tod ihres als Messias erkannten Meisters mußte die Jünger vor die entscheidende Frage stellen. Jesus wollte ihnen in jener denkwürdigen Abschiedsstunde die Möglichkeit geben, auch aus seinem Todesschicksal Kräfte zu ziehen für ihr inneres Leben in dem Glauben, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Das gebrochene Brot sollte ihnen vielleicht auch ein Sinnbild seines Leibes sein, als dem vergänglichen Träger seines unvergänglichen Lebens, dessen Kraft im Tode gebrochen wird, um als Nahrung zu dienen, der Wein ein Sinnbild seines Blutes das bald vergossen werden soll als Blut eines ewigen Bundes, der mit seinem Tode nicht

erlischt, sondern im Gegenteil erst dadurch, nach alttestamentlichem Vorbild, begründet wird. Das Wesentliche am Abendmahlssymbol ist aber nicht der abbildliche Charakter der Elemente. Wenn auch das Brechen des Brotes und Eingießen des Traubenblutes an den gekreuzigten Christus und seinen lebenschaffenden Tod (vitalis mors) erinnern kann (vgl. Zwingli), so ist dieses tertium comparationis doch nicht wirkungskräftig genug und bietet manche Schwierigkeiten (vgl. Hoffmann 89 ff). Wesentlich ist vor allem das Sinnbild vom ernährenden Christus, der den Seinen auch in seiner letzten Tat, in seinem Tode, der den Jüngern so unheimlich rätselhaft erscheinen mußte, die ganze Fülle seines geistigen Wesens mitteilen will (gegen Jäger, der diesen Gedanken gar nicht berührt). Sein Tod sollte die Jünger nicht irre machen an ihrem Meister, sie sollten ihn als notwendige Fügung verstehen, als Sinnbild seines ganz dem Dienst an Gottes Menschheit geweihten Lebens, als Urbild eines bestimmungsgemäßen Lebens auf dieser Erde. Er mußte seinen Jüngern Mut einflößen und ihnen seinen unerschütterlichen Glauben an den Sieg seines Vorhabens und an seine Sendung mitteilen, der ihn selbst ja niemals verlassen hat. Das Leben, das er ihnen vorgelebt, sein Charakterbild, seine Gesinnung, in der ihnen das Wesen des himmlischen Vaters, das väterliche Herz und der heilige Gottesgeist anschaulich geworden war, kann nicht im Tode bleiben. Gott wird dieses göttliche Leben nicht fruchtlos untergehen lassen, er wird es zum Siege führen gerade durch den Verbrechertod am Kreuz. Um sie zu der Gewißheit zu führen, daß ihnen sein im Tode den Höhepunkt erreichendes Leben, dessen unmittelbare Zeugen sie gewesen, zur unerschöpflichen Segensquelle werden kann und soll, um ihnen den Weg zu diesem siegesgewissen Glauben zu weisen, gab Jesus seinen Jüngern das große Sinnbild vom Abendmahl, das in ergreifender Weise die rettende Bedeutung seines auch im Tode siegreichen Lebens ihnen vor die Seele stellen soll (vgl. Brockhaus I 35). Von subtilen Spekulationen über eine geheimnisvolle Beziehung seines verklärten Leibes zu Brot und Wein kann in diesem Zusammenhange also überhaupt nicht die Rede sein (vgl. Bousset I 495; II 123). Ihn erfüllte die Sorge um die Zukunft seines Lebenswerkes. Im Abendmahl stellte er seine Jünger unter den ganzen Ernst ihrer schweren Verantwortung und

sprach sie mündig. Sie sollten jetzt mit gesammelter Kraft die Lücke ausfüllen, die sein Tod ihnen schlagen wird. Der bange Trennungsschmerz soll sie nicht übermannen, sie sollen mannbar werden und sich als die Träger seines gottdurchglühten Geistes in dieser Welt bewähren. Seine Seele, sein Leben, das in aufopfernder Liebe seinen Ewigkeitssinn gefunden hat, soll in sie übergehen, und sie sollen gewiß sein, daß die Kraft seiner Persönlichkeit sie in den ihnen bevorstehenden schweren Stunden nicht verlassen wird. Trost und Kraft sollen sie finden in der brüderlichen Gemeinschaft untereinander, sie soll ihnen die unmittelbare Gemeinschaft und den täglichen Verkehr mit ihm ersetzen, damit sie tauglich bleiben für ihre Mission und seine Nachfolger werden. Wie im alten Testament (Jer. 16,7; Ez. 24, 17; Prov. 31,6; vgl. Hoffmann 116 ff) und bei den — oft stark profanierten — Totenmahlen bis in unsere Zeit, den Leidtragenden, die vor Trauer und Schmerz die Aufnahme von Nahrung verschmähen, von Freunden und Angehörigen Brot und Wein gereicht wird, und die Trauernden sich bei gemeinsamer Mahlzeit trösten und stärken für die Aufgaben des Lebens, so sollte das Brudermahl die Jünger fester aneinanderschließen, und die Vergegenwärtigung des Lebens und Sterbens ihres Herrn soll ihnen Vorbild und Ansporn sein für die Kämpfe, die sie zu bestehen haben werden, und sie ermutigen, sich der großen Verantwortung, die durch Jesu Tod auf ihre Schultern gelegt wird, gewachsen zu zeigen. — In Jesus mußte an diesem Wendepunkt seines Lebens der Gedanke durchbrechen, welche Bedeutung er selbst für die Seinen und damit überhaupt für die Geschichte der Menschheit haben könnte, wie in ihm die Fäden der Weltgeschichte wie in einem Punkte zusammenliefen, wie in ihm ein neues Zeitalter anbrach, ein neues Menschentum seine Augen aufschlug, eine alte Welt in Trümmern zusammenkrachte, eine Weltenwende begann und in ihm sich ein Weg auftat, um die Geschichte in neue Bahnen zu reißen, der Menschheit zur Sinnerfüllung des Lebens zu verhelfen und alle vorwärtstreibenden Tendenzen zu dem göttlichen Ziel des Erdenlebens fest zusammenzubinden: Gottesherrschaft in Gott vertrauenden Menschen, die nie seine Kraft und seinen Geist vermissen. So hatte er ja seine Jünger beten gelehrt, daß Gott eine Macht werde in den Erdenmenschen. Was lag da näher, als ihnen in einem

eindrucksvollen, anschaulich-gewaltigen Bilde in jenem feierlichen Augenblick und entscheidenden Moment der Weltgeschichte zur unauslöschlichen Erinnerung für alle Zeiten tief und fest einzuprägen, was er für das Gesamtleben der Jünger denn eigentlich bedeute, von denen doch nach seiner Anschauung sein eigenes Vorhaben und damit die Gestaltung der Weltgeschichte abhängen mußte! Und mußte ihm nicht bange werden im Blick auf die Zukunft, wenn er die Tatsache in ihrer vollen Tragweite überschaute, daß seine Jünger noch so unreif und oft so verständnislos-ratlos ihm gegenüber gewesen, der sie an Reife so unendlich überragte? So griff er zum ersten besten Bilde, das sich ihm beim Abschiedsmahl darbot: zu Brot und Wein. Brot und Wein waren für seine Jünger der Sammelname für Nahrung überhaupt, für Speise und Trank (vgl. Bousset/Heitmüller I 495). In den deutschen Märchen hat sich diese Vorstellung noch bis auf den heutigen Tag erhalten. Brot und Wein mußten die Jünger alltäglich zu sich nehmen bei jeder Mahlzeit, jedesmal wenn sie Hunger oder Durst hatten, wenn sie sich ihrer Naturgebundenheit bewußt wurden. Gerade das Alltäglichste, das tägliche Essen und Trinken sollte sie an ihn erinnern, dem sie den Beruf, die Sicherheit ihrer Person, das ruhige Leben, alles was ihnen lieb und teuer war, geopfert hatten. Gerade der Alltag mit seinen Naturnotwendigkeiten sollte ihnen klar vor Augen führen, was sie an ihrem Meister hatten und auch weiterhin haben konnten, er sollte sie erinnern an das Vorhaben ihres Herrn, die Kraft seines Geistes. Unsere Abendmahlsberichte scheinen auf den 13. Nisan zu führen (vgl. Andersen 28 ff; Hoffmann 69 ff; 75; R.G.G. I, 10; Wendt II 465 f.) und zu verdeutlichen, daß es sich bei dem Jüngermahl nicht um ein Passahmahl gehandelt habe, sondern um eine gewöhnliche jüdische Mahlzeit (vgl. Lietzmann, R.G.G. I 34 2. Aufl.). Das würde durchaus der Art Jesu entsprechen, an das scheinbar Unbedeutendste, Alltäglichste anzuknüpfen und im Anschluß hieran seinen theologisch kaum geschulten Jüngern anschaulich zu machen, was er ihnen sagen wollte. Jesu Wesensart, seine Worte und Taten waren den Jüngern zur Speise, zur Kräftigung in ihren ursprünglichen Wesen geworden, zu einem unentreißbaren Stück Wirklichkeit, an der sie sich innerlich aufrichteten und zu sich selbst und damit zum lebendigen Gott kamen, der

sie suchte, rettete und in den Dienst seiner Weltpläne stellte. Dieser Jesus, den das Johannesevangelium das himmlische Lebensbrot nennt, und ohne den die Jünger nichts vermögen, er, der von sich selbst sagen durfte: „Wer mich sieht, sieht den Vater", er, dessen Speise darin bestand, den Willen Gottes zu tun, und der in sich die Kräfte wirksam spürte, die stark genug sind, um den Tempel einer neuen Menschheit zu errichten, dieser selbe Jesus verglich sich selbst und seine Bedeutung für die Seinen in jener Abschiedsstunde aus einer augenblicklichen Inspiration heraus mit dem täglichen Brot und Wein, den die Jünger zu sich nehmen mußten, um am Leben zu bleiben und wirken zu können. „Solches tut zu meinem Gedächtnis". Er hielt offenbar die Erinnerung an seine Person für stark genug, um die Jünger daran zu hindern, an ihm und seinem Vorhaben in allen Lebenslagen irre zu werden. Er wies sie in die Gemeinschaft, um ihnen die trotzige, männliche Kraft einzuflößen, es im Blick auf ihn mutig zu wagen und ihr Leben in die Schanze zu schlagen. Soviel Zutrauen hatte er offenbar im jahrelangen täglichen Umgang mit ihnen gefaßt bei seinem Erziehungswerk zu wahren Nachfolgern und zum Verständnis für Gottes Heilspläne. Können wir alle es nicht täglich erleben, wie die Erinnerung an bestimmte Mitmenschen, die an uns nicht irregeworden sind, sondern an den guten Kern in uns glauben und uns nur zu oft idealisieren, uns zum inneren Trost, zum Ansporn, zum Glück und zur Kraftquelle in schweren einsamen und gefahrvollen Stunden, zur „Speise" werden, die uns Erholung gewährt? In wie höherem, schier unvergleichlichem Maße mußte das nicht der Fall sein bei dem innigen, ganz im Sachlichen begründeten heiligen Freundschaftsverhältnis, in dem Jesus mit seinen Jüngern auf Leben und Tod zur Schicksals- und Werkgemeinschaft zusammengeschmiedet war! Jesus wird im neuen Testament der Sämann, der Hirt, der Weinstock, der Fels, die Tür, das Licht, der Weg usw. genannt. Aber was sagte den Jüngern so eindringlich, was Jesus ihnen bedeutet, als das Symbol der täglichen Nahrung? Ein Mensch kann u. E. kaum eine größere Aussage machen über das, was ihm Jesus ist, als wenn er bekennt, daß Christus ihm für sein persönliches Leben wirklich ebenso unentbehrlich und notwendig ist, wie die tägliche Nahrung für das leibliche Leben (vgl. Echtermeyer 349 f.). Jede Speise und

jeder Trank mußte sie nach diesem Abschiedsmahle ganz unwillkürlich an das Herrenmahl erinnern. — Konnte, so fragen wir daher, sich Jesus im Geiste seiner Jünger ein massiveres und gewaltigeres Denkmal aufrichten als er es tat, indem er sich selbst mit Brot und Wein verglich? (vgl. Goetz 269 ff.). Selbst wenn die Jünger diese symbolische Handlung nicht verstanden haben sollten, was jedoch nicht wahrscheinlich ist, und selbst wenn Jesus das Symbol nicht in ausdrücklichen Worten als solches gekennzeichnet hat, was ebenfalls unwahrscheinlich ist, so ist das alles kein Gegenbeweis. Dieser Sinn hätte den Jüngern dann später aufgehen können (vgl. Joh. 13, 7). Uns scheint es auch, als hätten die Jünger diese Symbolsprache Jesu leichter verstanden als spätere spitzfindige Theologen, die gern das Besondere und Außergewöhnliche, nicht das Schlichte und Unscheinbare als Ausdrucksform des Ewigen ansehen. Einem Orientalen, einem von theologisch-dogmatischen Interessen unverbildeten schlichten Jünger Jesu war die bildliche Redeweise sicherlich geläufig und leicht verständlich (vgl. Joh. Weiß 44 f. und vor allem das Heitmüller-Zitat).

Fragen wir weiter, wie und warum Jesus nun gerade die Bilder von seinem Leibe, seinem Fleisch und Blut, gebraucht haben kann.

Ein Blick in jedes Wörterbuch kann uns darüber belehren, daß im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und in bestimmten Redewendungen auch im Deutschen der Ausdruck: „Leib, Fleisch und Blut" einen Doppelsinn in sich schließt. Im wörtlichen-buchstäblichen Sinn bezeichnet er das physische Leben selbst in der Gesamtheit seiner Funktionen oder in seinen äußeren Merkmalen wie z. B. Bauch, tierisches (Opfer-) Fleisch, Gebein, Muskulatur, oder den lebenden oder toten Körper mit Haut und Haaren, den Leichnam. Im übertragenen Sinne werden (gerade in der alltäglichen Sprache) die oben genannten Worte für den Sitz des Lebens (vor allem das Herzblut) oder der Empfindungen (Bauch, Leib), für menschliches Individuum, für Person, Leben und Seele (vgl. 5. Mos. 12, 23; 3 Mos. 17, 11, 14; Mt. 20, 28 u. a.), für Blutsverwandte, für bestimmte Eigenschaften der Personen selbst wie z. B. Kraft und Stärke gebraucht. Daher konnten sich hieran die rohen, primitiven, auch im alten Testament nachweisbaren Vorstellungen anknüpfen, daß das Ver-

zehren des Fleisches des erschlagenen Feindes oder des geopferten Opfertieres, oder das Trinken seines Blutes auf dem Wege des natürlichen Funktionsablaufs dem Sieger die Kräfte des Getöteten, oder des Gottes dem man opfert, substantiell auf unaussprechlich-wunderbare, geheimnisvolle Weise mitteile. Hierauf gründete sich die gesamte „blutige Theologie" des heidnischen Kultzaubers. Diese Tatsache ist für uns ein Beweis mehr, um so rohe Vorstellungen abzulehnen, wie sie die leibliche Realpräsenz und der Genuß des wenn auch verklärten Leibes Christi unabweisbar bei konsequentem Denken mit sich führen, was in Luthers Polemik gegen Zwingli deutlich wurde (s. o.), und was den Vorwurf der Anthropophagie in neuem Lichte erscheinen läßt. Man hat sicherlich kein Recht zu der Annahme, daß der historische Jesus bei dem letzten Mahl seinen Jüngern derartig rohe und massive Vorstellungen zugemutet hat, die im antiken Opferkult heimisch waren, den doch die mosaische Religion durch ihr Verbot des Essens des Opferfleisches und des Trinkens des Blutes und vor allem die alttestamentlichen Propheten, auf die Jesus sich gern und oft berief, mit so großer Leidenschaftlichkeit bekämpft hatten. (vgl. Bousset 17 f.; 54). Und lehnt nicht das Johannesevangelium, das man doch in der Abendmahlsfrage nicht völlig beiseite schieben darf, derartige Gedankenreihen entschieden genug ab? Der Begriff des Fleisches im neuen Testament ist allerdings zweideutig, und meist einseitig wie im alten Testament in seiner Gegensätzlichkeit zu Gott bestimmt. Aber es ist nicht christliche Anschauung, daß das Fleisch als solches sündhaft ist. Sondern gerade darin liegt das Eigentümliche des christlichen Sündenbegriffs, daß er die Sünde als eine der Person selbst anhaftende Krankheit und ein Gebrechen beschreibt, als Mißtrauen und Ehrfurchtslosigkeit Gott gegenüber. Auch die naturphilosophischen Spekulationen, die „blaue Blume modern lutherischer Romantik" in dem „Wald der modernen lutherischen Gnadenmittellehren im Allgemeinen und Abendmahlslehren im Besonderen" (Philippi V 2, 389 f.), können uns nur davor warnen, abgesehen von der Besinnung auf das Jüngermahl selbst, beim Abendmahl von einer Mitteilung der vollendeten und verklärten leiblichen Menschennatur Christi zu sprechen (gegen Luthard 340).

Wenn Jesus zu seinen Jüngern sagte: „Das Brot ist mein Leib", so ist, um ein richtiges Verständnis zu gewinnen, zu-

nächst darauf hinzuweisen, daß in der aramäischen Sprache Jesu, wie schon Zwingli betonte, das umstrittene Wort „ist" nicht gesprochen worden ist, um diese gedankliche Beziehung von Brot auf Leib herzustellen. Damit ist aber tatsächlich der Beweisführung Luthers zum größten Teil der Boden entzogen. Wenn Jesus seinen Jüngern von seinem Leibe und seinem Blute sprach, so ist es doch, bei unvoreingenommener Betrachtung, einleuchtend, daß er nicht auf seinen verklärten Leib hingedeutet hat, sondern daß er damit auf seine gesamte Lebenserscheinung und sein ureigenstes Wesen hinwies. Das Gleichnis: Leib/Brot kann doch, wenn man die oben (S. 140) erwähnte übertragene Bedeutung von Leib und Blut (= konkrete geschichtliche Person) berücksichtigt, nichts anderes bedeuten, als den Wandel und das Wirken Jesu auf dieser Erde an der Seite seiner Getreuen. Seine Jünger mußten in diesem Gleichnis einen Hinweis auf sein „inneres Leben" erblicken in seiner vitalen Geschichtlichkeit, konnte sich doch übrigens ein antiker Mensch kein wahrhaftiges Leben ohne Leiblichkeit vorstellen. Für den historischen Jünger Jesu mußte sich mit dem Begriff „Leib" ein ganz anderer Vorstellungs- und Gefühlsinhalt verbinden, als für den Nachgeborenen, der Christus als diese einzigartige, leiblich-geistige Menschengestalt nicht mit den eigenen Augen persönlich und leibhaftig gesehen und ihn nicht bei seiner Rede und seinem Tun und Treiben hat beobachten können. Und weist die Selbstbezeichnung Jesu: „Menschensohn" nicht deutlich genug nach dieser Richtung? Als Christus die Abendmahlsworte sprach, war er noch unter den Lebenden, er war noch nicht am Kreuz gestorben, noch niemand hatte eine Vision des Auferstandenen und Verklärten gehabt, niemand hatte ihn in einer Wolke gen Himmel fahren sehen! Er wird schwerlich seinen Jüngern hierüber Aufklärungen oder Andeutungen gemacht haben, und hat sie sicher nicht in Zusammenhang mit dem Abendmahl gebracht, da alle unsere Berichte dafür zu sprechen scheinen ,daß er selbst, bevor er durch die Pforte des Todes geschritten, über sein Leben nach dem Tode keine klare Vorstellung besaß, und daß er offenbar glaubte, dadurch nur die Neugier zu reizen und seine Jünger von ihrer eigentlichen Aufgabe abzuführen. Er tröstete sie damit, daß der Eindruck seiner Person auf sie so stark sei, daß sie ihn in diesem unentreißbaren Stück Wirklichkeit als gegenwärtig erleben, daß er bei ihnen bleibe bis

ans Ende der Tage und mit ihnen für immer geistig verbunden sei, und daß der lebendige Gott selbst der Bürge dieser unzerreißbaren Verbindung sei. Denn was sie untereinander und mit ihm verband, war ja das „Trachten nach der Gottesherrschaft", also die Aufgabe und Mission, für die Christus gelebt und gestorben, die Sache Gottes, nicht ihre egoistisch-religiösen Bedürfnisse und subjektiven Wünsche.

Wenn Jesus seinen damaligen Jüngern von seinem Leibe sprach, so mußten sie ganz unwillkürlich ihren Meister vor sich sehen, wie er leibte und lebte, wie er mit ihnen sprach, wie er um sie warb und ihnen zum ersten Mal begegnete, wie er den Kranken und Suchenden half, wie er mit ihnen von Dorf zu Dorf oft ins Ungewisse hinein wanderte, die Menschen belehrte, den jüdischen Kirchenbeamten die Wahrheit ins Gesicht schleuderte, wie ihn die heiligste Begeisterung durchflammte und der glühendste Zorn, wie er stets hilfsbereit für jeden, der ihm begegnete, wenigstens ein helfendes, freundliches Wort hatte, wie er die Schwierigkeiten bezwang, wie er sie anschaute, wie er die Sünde vergab, wie er die Kinder zu sich kommen ließ und sich an ihrer ursprünglichen Art freute, wie ihn Trauer und Freude durchbrausten, wie er die Blumen und die Vögel betrachtete und seinen Blick zum Himmel erhob, wie er in Sturm, Regen und Sonnenschein immer er selbst blieb, wie er nie irre wurde an seinem Werk, wie er mit den Jüngern und mit sich selbst rang, wie er mit den Jüngern aß und trank, schlief und betete, sie nie enttäuschte und Freud und Leid, Not und Entbehrungen mit ihnen teilte. Kurz sie sahen ihn in seiner ganzen plastischen Lebendigkeit, sie sahen ihn als diesen Menschen, der er war, der sie gepackt hatte und von dem sie nicht mehr los konnten und wollten, da sie an ihm zu neuem Leben erwacht waren und da sie ihm Recht geben mußten, auch wo sie ihn zunächst noch nicht verstanden. Sie hatten ihren Meister Jesus selbst vor Augen, sein inneres Wesen und Leben, sein Charakterbild, seine Persönlichkeit ,seine Art, seine Lebensführung und -haltung, seine Gesinnung, kurz seine konkrete geschichtliche Gestalt. Das war der „ganze" Jesus der Jünger. Das Abendmahl mußte sie als Tischgemeinschaft an die enge Verbindung erinnern, die sie mit ihrem Meister hatten, der „Leib" Christi mußte ihnen, da sie ihn gesehen, eine Veranschaulichung des Christus-Ichs selbst werden (vgl. hierzu Hoffmann

94 ff.). Nur wenn wir uns diesen Tatbestand in seinem vollen Gewicht vergegenwärtigen, werden wir das Abendmahlssymbol: „das ist mein Leib" wirklich verstehen. Die Auslegung: „bedeutet" hebt keineswegs das „ist" auf, sondern erläutert dieses „Sein" in seiner Wirkung auf den „neuen Menschen", den „Christus in uns" (ernährender Christus). Der Streit über „ist" o d e r „bedeutet" ist also bei dieser falschen Problemstellung unfruchtbar und sinnlos (vgl. Seeberg C. 18 f.). Auch geht für uns Heutige der Inhalt des Wortes „ist" und „bedeutet" durchaus ineinander über. Symbol ist ein plastischer Ausdruck für eine durchaus real gedachte Beziehung, Hinweis, Analogie. Wir müssen den Gegensatz Zwingli/Luther schon tiefer erfassen, wenn wir ihn verstehen und dadurch überwinden wollen. Es ist einfach eine paradoxe Tatsache: beide, Luther und Zwingli, hatten Recht, sie bezeichneten allerdings einseitig zwei verschiedene Seiten derselben Sache: Luther die Geschichtlichkeit Jesu in fragwürdiger Form (Leib), Zwingli ihre Bedeutung für den Glauben. Auf ihre Einseitigkeit fällt aber ein milderes Licht, wenn wir die Tatsache wirklich voll berücksichtigen, daß beide ja keine historischen Jünger und keine Zeitgenossen Jesu waren, und daß das Neue Testament beiden Anhaltspunkte bot. So hatte Paulus, der ja gleichfalls nicht am historischen Jüngermahl teilgenommen hat, das Problem des Abendmahls verschoben (vgl. Wernle III 196 f.; 149). Seine Christusvision, obwohl sie ganz geschichtlich fundiert war (vgl. J. Weiß 133 ff.; Wernle III 183), war u. a. für seine Christologie besonders für die Folgezeit von oft verhängnisvoller Bedeutung, Paulus versetzte sich nicht mehr in die historische Situation des Abendmahls, er „materialisierte die Idee Christi" (Spitta 310 ff.; 316) durch seinen Vergleich des Abendmahls mit den antiken Götzenopfermahlzeiten, wenn er auch im Prinzip die geistige Art der himmlischen Gaben festgehalten hat.

Was wollte nun Jesus damit sagen, daß seine Jünger, so wie sie leiblich beim Abendmahl Brot essen und Wein trinken, auch seinen eigenen Leib und sein eigenes Blut essen und trinken? Ganz zweifellos doch dies: wie das Brot und der Wein als Nahrungsmittel dem Menschen buchstäblich in Fleisch und Blut übergeht, auf dem Wege des Stoffwechsels sich auf gewiß genug wunderbare Weise in neue Lebensenergie umwandelt, wie es ernährt und aufbaut und dadurch Leib und Seele zu-

sammenhält und das Leben erst ermöglicht, entsprechend auf dieselbe Weise wirkt Christus geistig-seelisch auf das persönliche Leben derer, die sich seinem Eindruck als aufrichtige Menschen unterstellen und hingeben innerhalb der Gemeinschaft. Christus selbst wird ihr Lebensbestandteil und Lebensprinzip, er geht ihnen buchstäblich in Fleisch und Blut über, allerdings auf persönlich geistigem Wege. Essen und Trinken ist rein symbolische Handlung. Brot und Wein sind Repräsentanten, nicht Träger, des inneren Lebens Jesu (vgl. Hoffmann 97 f.). Hier hatte Zwingli klarer gesehen als Luther, da in dem Humanisten der Katholizismus mit seiner Verdinglichung und Verstofflichung der Sakramente radikaler ausgemerzt war. — Wir sprechen auch heutzutage, und nicht mit Unrecht, von geistiger Nahrung, geistiger Verdauung und geistigem Stoffwechsel. Auch fällt es uns im 20. Jh. bei der anderen Einstellung zur Natur und zum Körper nicht mehr so schwer wie den durch den Katholizismus und sein Mönchtum hindurchgegangenen Menschen des 16. Jh. (vgl. Luthers Ausdruck: „Madensack" für Körper! E. A. 30, 101), die Analogie des geistig-leiblichen Verhältnisses in ihrer Reinheit zu wahren. Gerade hierauf aber kommt in der Abendmahlsauffassung alles an. Brot und Wein als die am meisten gebräuchliche Speise ist eine allgemeine Bezeichnung für Nahrung überhaupt (vgl. Prov. 9, 5). Zu allen Zeiten, im A. T. und vor allem in der damaligen Zeit, war Essen und Trinken eine allgemeine Ausdrucksweise für die Aneignung geistiger Güter (vgl. Spitta 272 ff.; Andersen 81), für das innere Wachstum und den inneren Fortschritt. Es geht daher nicht an, einseitig in der Lehre vom Herrenmahl die Gabe an den Menschen und die Passivität der Feiernden zu betonen (gegen Hoffmann 112, der sich hier selbst widerspricht). Die Aufnahme von Nahrung bedeutet Aktivität. Wer sich durch Teilnahme am Abendmahl unter den alles überragenden Eindruck der Person Jesu stellt, muß sich konzentrieren, und muß alle Kräfte anspannen und ganz dabei sein, um diesen Eindruck, der den Menschen verändert, und umwandelt, wirken zu lassen. — Es handelt sich also u. E. bei den Einsetzungsworten um eine r e i n e A n a l o g i e, um ein Symbol, nicht um eine mystische, geheimnisvolle kultische Beziehung und Verbindung von Leib und Brot (vgl. G. IV 221, 3; Steinbeck 400 f.). Der Gedanke, daß Christus den Feiernden im Brot und Wein seinen verklärten Leib über-

gibt, und daß im Sakrament Himmel und Erde einander durchdringen, also der Gedanke der Impanation, liegt dem Jüngermahl fern (gegen Rocholl 38 f.). Er darf daher in der Abendmahlslehre keine Verwendung finden (trotz G. I 1681; 1701, 1; 1705, 1; G. IV 218; G. V 279, 2; 287, 2; 288; 290, 7; 299 (!)), ebensowenig wie der gleichfalls unevangelische Gedanke einer Konsekration der angeblich profanen Elemente (vgl. Steinbeck 406). Es gibt beim Abendmahl keine „Konsekration", an ihre Stelle tritt das Gebet, das „Tischgebet", die Sehnsucht der Feiernden nach Kraft und Trost.

Blicken wir zurück auf unsere Untersuchung und vergegenwärtigen wir uns das Jüngermahl und die Agapen der urchristlichen Gemeinden, so können wir die These aufstellen, daß es für das evangelische Christentum ein „Sakrament des Altars" nicht gibt. Damit soll natürlich nicht der Abschaffung des Altars usw. das Wort geredet werden, es soll nur der Abstand der heutigen Abendmahlsfeiern vom ursprünglichen Jüngermahl, und der Unterschied von der römischen Messe und der Menschenweihehandlung mit ihren Wandlungsdogmen zu klarem Ausdruck gelangen.

Christi Wesens- und Lebensart sollten die Jünger treu bleiben, sie sollten sie sich innerlich voll und ganz aneignen. Sie sollten nicht, wie Zwingli spöttisch sagte, Christus vor Liebe „auffressen" (Z. B. II 2, 88), wie die Mystik des Katholizismus und Protestantismus, die von dem „Seelenbräutigam" in der erotischen Sprache des Hohen Liedes in oft recht geschmackloser Weise redet (vgl. G. IV 228; V 294, 2; G. I 1656 ff; 1663 ff.; 1692 ff.; G. III 181; G. IV 213, 4; 228; G. V 280, 7; 289ff.; 297, 8; u. a.). Mit in Gefühlen schwelgender Sentimentalität hat das Abendmahl nichts zu schaffen. Essen und Trinken ist lediglich ein Bild, ein Ausdruck für die Tatsächlichkeit und Gründlichkeit der Aneignung, der Assimilierung von Christi Wesen und Lebensart, die den ganzen Menschen durchdringt. Es handelt sich beim Abendmahl nicht bloß um eine Analogie zu der sakramentalen Mahlzeit bei den Mysterien der Antike, sondern um ein Neues, ein Erinnerungsmahl an den geschichtlichen Erlöser, dessen Bedeutung und erlösende Kraft in dieser Handlung selbst anschaulich fortwirkt, wenn sie in seinem Namen vollzogen wird. Brot und Wein sind daher nur Symbole, nicht Träger des Christus. Träger des Christus ist allein der Christ und die Gemeinschaft der Christen, nichts Unpersönlich-Ding-

liches, keine Speise und kein Element. Der sog. „kosmische Christus" ist ein Gebilde, das nur in der Phantasie von besonders dichterisch interessierten Menschen existiert, allenfalls ein spekulatives Postulat; das evangelische Christentum kennt nicht den kosmischen, sondern den geschichtlichen Erlöser. — Jesus wollte seinen Jüngern diese Lebensaufgabe, seiner Art treu zu bleiben, dadurch erleichtern, daß er sie in der gemeinsamen täglichen Speise und dem alltäglichen Trank den Hinweis auf seine Person und deren Bedeutung für ihr eignes persönliches Leben sehen lehrte. Dieser tiefe Sinn des Abendmahlsgleichnisses, des letzten großen Gleichnisses, das er hinterlassen, hat sich in dem deutschen Tischgebet erhalten: „Komm Herr Jesu, sei unser Gast und segne uns, und was du uns bescheret hast" und dem anderen: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich", das vielleicht Jesus selbst gesprochen hat. Das allein heißt „mit Danksagung" (Eucharistie) im Sinne des Abendmahls das tägliche Brot aus Gottes Hand selbst empfangen. Gerade als Tischgemeinschaft ist das Herrenmahl symbolischer Ausdruck für die Wesensgemeinschaft des einzelnen mit seinem Meister und die Verbundenheit der Tischgenossen untereinander zu einer Familie (vgl. Bornhausen III 89 f.). — Die Begegnung mit Jesus, die Berührung mit seinem Leben war es, die die Jünger am historischen Jesus, der personifizierten „anima naturaliter christiana" zu einem neuen Leben entzündete, das die Macht der von Gott sondernden Sünde verbrannte, und das seine Wahrheit in sich selbst trug. Ihr eignes persönliches Leben nährte sich von dieser Christuswirklichkeit im eignen Inneren und gewann aus ihr die Gewißheit des gnädigen Gottes und erlebte an ihr die Vergebung und Zerstörung der Sünde. Die Erinnerung an ihren Meister war ihnen das Wesentliche am Abendmahl, und sie allein hat die Verheißung, daß sich an ihr der Glaube entzündet und kräftigt, der trauende Zuversicht zu Gottes Heilswillen zur sittlichen Vollendung, zur Erfüllung des heiligen Gotteswillen ist. Das allein ist der „leibliche Anblick", den Luther im Grunde meinte, den er irrtümlich bei Zwingli vermißte, und der für eine theologisch haltbare Abendmahlsauffassung allein konstitutiv sein kann. Denn nur in der Geschichtlichkeit Jesu, in dem Christusbilde selbst, das sich uns aufdrängt und nicht von unserer Phantasie gemacht oder hellseherisch geschaut wird, ist allein die Ob-

jektivität und Realität des christlichen Glaubens beim Abendmahl zu suchen.

In dieser in Jesu Wesensart begründeten Gemeinschaft der Christen lebt sich der Christusimpuls aus, in ihr läßt sich daher allein und hauptsächlich die Notwendigkeit des Abendmahls als einer christlichen Feier begründen. Eine kultische Feier hat Jesus zweifellos ebensowenig einsetzen und stiften wollen, als eine bestimmte konfessionelle und institutionelle Kirche. Von einer „Einsetzung" der heutigen Abendmahlsfeiern kann man dann also nicht mehr in dem Sinne sprechen, wie es noch oft geschieht. Daß übrigens die Wiederholung des Abendmahls durchaus im Sinne Jesu liegt, erscheint ziemlich gesichert.. Es lag durchaus in Jesu Art, Beispiele zu geben, und der Sinn des Abendmahls selbst deutet darauf hin. Christus wollte alle diejenigen sammeln und aufrufen, die in der Bewegung zum göttlichen Endziel der Menschheitsgeschichte stehen und nur ihr dienen wollen: Gottesherrschaft (vgl. Mt. 5). Er sprach im Abendmahl zu seinen Jüngern, und nicht zu den Epigonen, den Priestern und Pfarrern. DasAbendmahl Jesu ist im Grunde genommen die tägliche Mahlzeit wahrer Christen, d. h. der Jünger Jesu. Es ist Tischgemeinschaft als Sinnbild der christlichen Bruderschaft. Das Abendmahl ist ein wirkliches Mahl, eine wirkliche Mahlzeit. Die Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern ist durchaus wesentlich für dieses feierliche Brudermahl, sie ist keinesfalls von nebensächlicher Bedeutung (gegen Steinbeck 402; 407). Das alltägliche Essen und Trinken, ja j e d e s Essen und Trinken, das ja für einen Christen niemals „profan" ist, erhält dadurch eine besondere Weihe, es wird zum Herrenmahl (gegen Jäger 31; Steinbeck 407). In zahlreichen Kirchenliedern lebt dieses Bewußtsein intuitiv fort (vgl. etwa: G. I. 1790, 4; 1796, 2 f.; 1797, 5 ff.; 1799, 3; 1801, 4; 1804, 2; 1806, 7; 1807, 5; 1809, 6; G. III. 513, 3 ff.; 516 1 f.; 512; vgl. S. .). — Es war von verhängnisvoller Bedeutung für die Abendmahlsauffassung, als das Herrenmahl — unter dem Einfluß des Paulus und vor allem wohl seit Tertullian — aufhörte, ein wirkliches Mahl zu sein, und zu einem kultischen Akt wurde. — Trotzdem soll aber natürlich nicht das Recht zu einer besonderen Feier, also auch nicht zu einer kultisch-kirchlichen, geleugnet werden, sofern in ihr nur der ursprüngliche Sinn (nährender Christus, Glaubensstärkung in der Gemeinschaft,Treugelöbnis), erhalten

und sie am Jüngermahl orientiert bleibt. Eine gewisse Stillosigkeit ist es u. E. allerdings, wenn man das „Abendmahl" am Vormittag feiert. Man sollte es dann wenigstens „Herrenmahl" nennen. Ebenso wird die Realisierung des Geschichtlichen dadurch gehemmt, daß man eine Oblate und nicht gewöhnliches Brot verwendet, und wenn das Brot und der Wein knieend am Altar aus der Hand des Pfarrers und aus dem Einzelkelch (Weißwein!) empfangen wird. Dadurch begünstigt man den mystischen und sakramentalen Gedanken, daß Gott im Absonderlichen in einem Gotteshause, nicht im Wirklichen und Alltäglichen zu uns spricht. Die Art der heutigen Abendmahlsfeiern beeinträchtigt außerordentlich stark die Sinnerfüllung des Jüngermahls Jesu, da bei ihnen bloße Zweckmäßigkeitsgründe naturgemäß eine große Rolle spielen müssen. Daß ein „Geistlicher", ein Pfarrer im Talar oder priesterlichen Gewande vom Altar aus durch Spende des Abendmahls, Sündenvergebung erteilt, ist dem geschichtlichen Jüngermahl durchaus fremd. Eine besondere „Gedächtnisfeier" kann aber trotzdem durchaus „Gottesdienst" sein, ja der Mittel- und Höhepunkt eines kirchlichen „Gottesdienstes", ein besonders anschauliches und eindrucksvolles Sinnbild des gesamten christlichen Lebens, das ja selbst Gottesdienst ist. Und zwar kann es dies werden durch „die persönliche Nachwirkung des geschichtlichen Herrn" (Bornhausen II 137). Hier ergibt sich auch eine innere Verbindung mit der Taufe. Die Taufe ist die Einverleibung des unmündigen Menschen, der Christ werden soll, in den geschichtlich-christlichen Lebenszusammenhang mit dem persönlichen Christentum der Gegenwart, in dem Christus selbst lebt. Sie ist der Dank der Eltern für die Gottesgabe des ihnen anvertrauten Kindes und ihre und der Paten stellvertretende feierliche Verpflichtung, durch christliche Erziehung den Täufling dem Eindruck der Gestalt Christi zu unterstellen, damit auch er ein Jünger Jesu werde. Die Taufe ist Sinnbild des ganzen Christenlebens durch den Hinweis auf die Wiedergeburt, die zum dauernden, nicht etwa bloß einmaligen Ereignis und Erlebnis werden muß, soll anders der Mensch Christ werden (Joh. 3). Diese Wiedergeburt wird nicht etwa durch den Taufakt bewirkt. Die Taufe ist das versiegelte Recht des Menschen auf Gotteskindschaft, in der der Mensch erst seine Bestimmung erfüllt. Das Abendmahl nun ist die Einverleibung des mündigen Menschen in

die Gemeinschaft der Christen durch freien Entschluß, das Treugelöbnis zu Christus, in dem der erwachende Mensch seinem Führer zujubelt und sich ihm verpflichtet. Der Abendmahlsgast erfüllt die stellvertretende Pflicht der Eltern und Paten bei der Taufe. Er behauptet sich in seinem göttlichen Recht der Gotteskindschaft und verwirklicht jetzt seine Bestimmung. Im Abendmahl stellt sich der Feiernde bewußt unter den Eindruck des in der Gemeinde lebendigen geschichtlichen Erlösers, um in Christi Wesensart aufgenommen und mit dem Herrn verbunden zu werden im Glauben und der gesamten Lebensgestaltung in Wort und Tat. In diesem Sinne kann auch der Opfergedanke verwendet werden, daß nämlich der Mensch sich seinem Herrn und Meister hingibt, ihm alles weiht und sich bereit erklärt, sein Leben wie er und mit ihm für die Brüder zu leben und hinzugeben (vgl. G. IV 211, 3; vgl. Knodt 17 f.; Allwohn 55 ff.). Von einer Aneignung von Christi Verdienst im Abendmahl zu sprechen erscheint uns im Blick auf das Jüngermahl unbegründet. Außerdem gefährdet ein derartiger Gedanke den ursprünglichen Sinn. Es erscheint uns geeigneter und würdiger, vielmehr von Christi Werk und Tat, von der Erlösung zu reden, die mit juristisch-scholastischen Spitzfindigkeiten nichts zu tun hat. Die Versöhnung ist darin zu sehen, daß Christi Macht über unser Gewissen uns den Glauben an den Vater im Himmel schenkt, dessen Söhne, dessen Kinder alle die sind, die sich zu Christus als dem Herrn bekennen, der ihnen die Kraft gibt, Mitarbeiter Gottes zu werden. So kann man das Abendmahl als Versöhnungs- und Bundesfeier mit dem lebendigen Gott selbst, als Werkgemeinschaft, als Gründungsfeier der Familie Gottes beschreiben. Und das ist durchaus im Sinne des Stifters. Denn „wenn etwas gewiß ist, so ist es dieses, daß Jesus bei seinem letzten Mahle auf Erden auf jenes Mahl der Vollendung hingewiesen hat" (Spitta 227). Jesus galt als der Messias, der Begründer und Vollender des davidisch-messianischen Bundes (vgl. Spitta 269 ff.). Gerade beim letzten Jüngermahl, dem Höhepunkt des Lebens Jesu, kommt diese eschatologische Beziehung (Bundesmahl) deutlich zum Ausdruck. Der ungebrochene Glaube an den Sieg der Sache Gottes, der er gedient und für die er gelebt, das triumphierende Bewußtsein, daß sein Werk der Vollendung entgegenschreitet auf dieser Erde, das felsenfeste Vertrauen auf den Vatergott, der seine Herr-

schaft begründet, ausbreitet und zum vollen Siege führt, diese heroische, zukunftsfrohe Siegerstimmung bildet die Grundlage der Abendmahlsfeier. Dadurch erst schwindet der ernste-düstere Charakter der Abschieds- und Todesfeier, und diese wird zum jubelnden Freudenmahl, zur Osterfeier, zum „Hochzeitsmahl", zur Siegesfeier über alles Gottwidrige in der Welt. Der Glaube, den die Pforten der Hölle nicht überwältigen können, das trotzige Bewußtsein, daß der Christenglaube der Sieg ist, der die Welt überwindet, die siegesgewisse Kampfstimmung des Lutherliedes „Ein feste Burg", die stolze Gewißheit, daß, wenn Gott für uns ist, nichts wider uns aufzukommen vermag, diese Stimmung, die noch in manchem Abendmahlsliede lebendig ist, gehört zu den unerläßlichen Grundlagen jeder Abendmahlsfeier im Sinne Jesu. „Der Ausblick auf die Vollendung der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und untereinander im Himmel", also der Glaube an Vollendung und ewiges Leben, gehört zu jedem christlichen Abendmahl. Nur sollte dieser „Ausblick" sich nicht so einseitig, wie das meistens der Fall ist, auf das individuelle Leben nach dem Tode „in der Herrlichkeit" richten (vgl. viele Abendmahlslieder), sondern in erster Linie auf das Vorhaben Christi und seinen Sieg auf dieser Erde (gegen Steinbeck 409). Jede Abendmahlslehre muß diese eschatologische Beziehung enthalten (vgl. Knodt 11; Frick 8 ff.). Die urchristliche Frömmigkeit ist bestimmt von der Zukunftshoffnung. Daher ist es notwendig, den religiösen Wert der Eschatologie, frei von den zeitgeschichtlich bedingten phantastischen Vorstellungen der dramatischen Apokalyptik und den populären realistischen Zukunftshoffnungen, in der Abendmahlslehre zum Ausdruck zu bringen. Dieser religiöse Wert liegt vor allem in der himmelanstürmenden Vollendungssehnsucht, wie sie in den ersten 3 Bitten des Vaterunsers lebt, und in der weltüberlegenen Gewißheit, daß Gott den Sieg erringt über alles, was seine Weltpläne hindert: Gottesherrschaft. — Es wird immer die tiefste und wahrste Aussage des Glaubens sein, daß ihm im Zusammenleben mit den Mitchristen (allgemeines Priestertum) die Sündenvergebung zum Erlebnis wird. Der Mensch beugt sich in Ehrfurcht im Bewußtsein eigener Sünde und richtet sich im Vertrauen wieder auf im Bewußtsein der Gotteskindschaft, wenn er

mit Menschen zusammenkommt, denen es um die Erfüllung ihrer menschlichen Bestimmung zu tun ist, und in denen die Macht der Person Jesu zu einer geschichtlichen Tatsache geworden ist im religiös-ethischen Leben der Gesamtpersönlichkeit. Nur die Gemeinschaft hebt uns über eigene Schranken, eigene Ohnmacht, Selbstsucht, über die Isolierung und den Subjektivismus hinaus, stärkt die Kräftigkeit und Stetigkeit unseres persönlichen Christentums, nur die Gemeinschaft ist der „Altar", an dem uns die Sünde wahrhaft vergeben und getilgt und wahrhaft ewiges Leben geschenkt wird: Ein Leben in der Kraft und Lauterkeit des Heiligen Geistes. Aber diese Gemeinschaft ist die Gemeinschaft der Gläubigen, nicht eine bestimmte kirchliche Konfession oder eine rechtliche Körperschaft. Und darin, in diesem geschichtlichen Spiritualismus, liegt die eigentliche Tragik und hohe Aufgabe der „evangelischen" Kirche des Protestantismus, daß diese nur dann evangelisch ist, wenn sie ihrem Ideal entspricht (vgl. Kohlmeyer 510, Schlußsatz). Die Kirche hat subjektiv-objektiven Doppelcharakter: sie ist nicht bloß die den Einzelnen tragende Gemeinschaft, sondern sie ist für ihn zugleich Aufgabe. An ihr, wie auch an dem Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther, dokumentiert sich die Wahrheit, daß die Geltung einer Idee nicht so sehr von dem Wahrheitsgehalt dieser Idee selbst, geschweigedenn von der kirchlichen Anstalt, der ihr Sprecher angehört, abhängt, sondern vielmehr von der Vertrauenswürdigkeit, Echtheit, Transparenz und persönlichen Stärke derer, die diese Idee vertreten, tragen und „verkörpern" (vgl. S. 21). Ein einziges hohles Wort, eine einzige leere Phrase schadet der Idee unendlich viel mehr, als ihre ehrliche und mutige Ablehnung. Nur dann wird das Christentum die Weltgeltung erlangen, die seine Idee verdient und beansprucht, und nur dann wird das Abendmahl wieder seinen ursprünglichen Sinn haben können, wenn diejenigen, die sich bewußt Christen nennen, oder mit objektivem Recht nennen möchten, durch die Lauterkeit, Gediegenheit und Echtheit ihrer Person für die Wahrheit der christlichen Gedanken einstehen, und wenn das Wort von der Phrasenhaftigkeit und abstrakten Blässe befreit ist, die ihm bis heute anhaftet (vgl. hierzu Bornhausen II 24). Denn das persönliche Vertrauen ist die unerläßliche Voraussetzung jeder geistigen Verständigung und jeden Fort-

schritts, was das Marburger Religionsgespräch mit geradezu erschreckender Deutlichkeit lehrt. Nur insofern die Personalgestalt Jesu, die Macht seiner persönlichen Güte und Reinheit in der christlichen Gemeinde selbst lebendig ist, nur insofern kann im Abendmahl als einem Gemeinschaftsmahl Vergebung der Sünde im vollen Sinne „empfangen" werden: daß die Sünde tatsächlich schwindet, das Schuldgefühl sich in Vertrauen verwandelt, und ein neues, wahrhaft menschliches, der göttlichen Bestimmung entsprechendes, und in diesem Sinne „gerechtes" Leben beginnt in ewiger Neuschöpfung und Wandlung. Das Abendmahl ist die trutzige Siegesfeier der vom Schuldgefühl nicht mehr gelähmten Jünger Jesu. Die Behauptung, daß im Abendmahl „allein" Vergebung der Sünde zu suchen sei (vgl. Nissen 286), muß entschieden bestritten werden, da bei dieser Auffassung die Sündenvergebung leicht als forensischer Akt der Freisprechung, als Verzeihung und göttlicher Straferlaß, als Absolution, aufgefaßt werden kann, die sich gewissermaßen aus komplizierten Lehren über Jesu Person und Werk und über das Abendmahl herausrechnen läßt, und deren Gewißheit von der Zustimmung zu diesen Lehren abhängig gemacht wird. Diese Auffassung führt zum Katholizismus hinüber und verschleiert die Tatsache, daß Vergebung der Sünde (= Sündentilgung) und ewiges Leben ganz unmittelbar und wirklich zusammengehören, daß die Sündenvergebung ein Erlebnis, ein Vorgang im Menschen selbst ist und mit dem Gemeinschaftsgedanken zusammenhängt. Stellt man den Gedanken der Sündenvergebung einseitig in den Mittelpunkt der Abendmahlsideen, so entfernt man sich vom ursprünglichen Jüngermahl; denn die Jünger haben zweifellos das Mahl nicht gefeiert, um die Gewißheit zu erringen, daß Gott ihnen ihre Sünde vergibt, da sie stets in dieser Gewißheit der göttlichen Liebe und Treue lebten. Luthers Gedanke, daß die Verkündigung der Sündenvergebung durch das Essen und Trinken von Brot und Wein im Abendmahl „sinnlich" gestärkt und der Glaube an den gnädigen Gott gekräftigt wird, (was auch Zwingli öfter bejaht hat), ist doch nur mit größter Vorsicht zu verwenden bei voller Wahrung der reinen Analogie. Denn die Gefahr des Sakramentalismus und vor allem der Autosuggestion ist in diesem Falle derartig stark, daß es mehr als wahrscheinlich ist, daß der unter der läh-

menden Macht seiner ihn von Gott trennenden Sünde leidende Mensch sich einbildet, er empfange die Vergebung oder jene „selige Stille", die er will, und er sei nach dem Genuß von Brot und Wein innerlich erneuert und gespeist, Christus lebe jetzt wirklich und objektiv in ihm. Hier besteht das Fragezeichen Zwinglis in seiner vollen Stärke und seinem legitimen Recht. Daher können wir uns der Ansicht (von Nitzsch (Stephan) 670) nicht ohne Vorbehalt anschließen, daß in dem momentanen Genuß von Brot und Wein im Abendmahl „ein eigentlicheres und bewußteres Genießen und Aneignen der Persönlichkeit Christi" „als sonst" stattfindet, und daß „sich in der Abendmahlsfeier dessen, der sie begeht, die Zuversicht eines individuellen Anteils am allgemeinen Heil „steigert" und eine stärkere Lebhaftigkeit und Gewißheit des beseligenden Christusbesitzes, des Heils, gewirkt und erlebt werde, denn hier wird die Realpräsenz im Glauben von der im Abendmahl unterschieden, und zwar nicht wegen des Gemeinschaftsgedankens, auch können wir nicht wie Luthard (340) eine Mitteilung der Sündenvergebung darin erblicken. Gleichfalls ist es uns unmöglich, der Ansicht (Stephan 190) zuzustimmen, daß „der Heilige Geist" als „Gabe des Abendmahls" zu nennen ist", noch auch der (a.a.O.), daß das Abendmahl „intensivstes Gnadenmittel" sei (vgl. 186 u. Anm.; 190 Anm.). Denn der Heilige Geist muß bereits „gegeben" sein, ehe ein Christ zum Abendmahl geht, denn nur von demselben Gottesgeist getriebene Christen können dies Mahl feiern, und der Ausdruck „sakramentale Wirkung" (186 Anm.) erscheint uns als ein für einen Evangelischen unannehmbarer (gleichzeitig gegen Jäger 33). Wir finden nicht den Mut, den Katholizismus nach Luthers Beispiel dadurch zu überbieten, daß wir ein so spezifisch-katholisches Wort im evangelischen Sinne gewaltsam umdeuten, um dadurch die Reinheit des Gedankens in so bedenklichen Begriffen aufrecht zu erhalten. Wir erinnern an das Wort vom neuen Wein und den neuen Schläuchen und an das Sprichwort, das Zwingli anführte: „Wer die Strochnester läßt, dem kommen die Störche wieder". Wir fühlen die Verpflichtung, die christlichen Gedanken in der uns heiligen Muttersprache zum allgemeinverständlichen Ausdruck zu bringen, der jedes Mißverständnis von vornherein ausschließt, und glauben durchaus nicht, daß die „ganze katho-

lische Verkehrung des Sakraments bei uns im Schwinden begriffen" ist, halten Schleiermachers Kampf gegen den Begriff des Sakraments durchaus für nötig und haben andere Vorstellungen von den Gründen, die den modernen Menschen dazu bestimmen, dem „Sakrament" fern zu bleiben (gegen Stephan 186 u. Anm. vgl. Niebergall I 215). Auch glauben wir nicht ein Recht zu haben, die momentan-peripherische Vereinigung mit Christus im Abendmahl derartig zu isolieren und ihr diese Bedeutung zuzuschreiben, da die Art der landläufigen Feiern und der Stand der heutigen Christenheit uns gebieterisch zur Vorsicht mahnt. Die Vereinigung Christi mit den Seinen im Abendmahl kann u. E. nur lediglich ein Spezialfall der allgemeinen wirklichen Lebensvereinigung, ihre Vergegenwärtigung mit ihm sein, ja sie ist in gewisser Hinsicht deren Folge. Wir können nur sagen, daß Christus uns in einer solchen Gemeinschaftsfeier die ganze Kraft seiner Persönlichkeit und die Fülle seines Lebens mitteilen will und kann. Gewiß kann, ja soll ein aufrichtiger Christ in solchen Feierstunden derartige Erlebnisse haben. Aber nur, wenn ihm dieses Erlebnis tatsächlich geschenkt wird, — denn der Geist weht wann und wo er will, — nicht wenn er es sich mit aller Kraft je nach seiner Einfühlungsgabe suggeriert oder vielleicht, wie z. B. besonders stark im Katholizismus und in der Menschenweihehandlung der Christengemeinschaft, durch kultische Mittel und durch den feierlich-rythmisch wiederkehrenden Ruf: „Christus in Euch!" nachhilft. Hier kommt sehr viel auf den Augenblick selbst und auf die Art der Gemeinschaft der Feiernden an. Denn die Gefahr ist nur zu groß, daß jeder sich nach seinen Wünschen ein Christusbild zurechtmacht, vor allem dann, wenn das neue Testament nicht mehr zu den wirklich gelesenen Schriften gehört wie im großen ganzen in unseren Tagen, oder wenn es unter so naivem Gesichtswinkel gelesen wird wie in den von Steiner beeinflußten Kreisen. — In Wirklichkeit ist aber das Christusbild etwas Objektives, das sich in uns erzeugt bei der Berührung mit dem neutestamentlichen Jesus und den geschichtlichen Trägern der Bewegung, die von ihm ausgeht. Diese Träger seines Geistes und seines Werkes weisen alle über sich hinaus und auf Christus hin. Zweifellos wird eine kultische Abendmahlsfeier sich dann dem ursprünglichen Jüngermahl am meisten nähern, wenn sie jeder Suggestion

durch Einfachheit und Schlichtheit vorbeugt, wenn sich die Teilnehmer persönlich bekannt sind, und wenn eine wirklich auf reines Vertrauen und persönliche Erfahrung gegründete, nicht bloß „geglaubte" Gemeinschaft unter ihnen besteht; wenn ferner den Feiernden tatsächlich in der geistigen Berührung mit dem im christlich-geschichtlichen Lebenszusammenhang vom neuen Testament bis zur Gegenwart lebendigen Christus das Erlebnis geschenkt ist, das sie zu neuen Menschen, zu Jüngern Jesu machte durch die überwältigende Macht des Eindrucks dieses schöpferisch-umgestaltenden persönlichen Lebens selbst, und wenn in ihnen das Vertrauen wirklich lebendig ist in die Wahrheit und die in Gottes Allmacht gegründete Möglichkeit der Aufrichtung der Gottesherrschaft auch auf Erden in geschichtlicher, von Persönlichkeiten geleiteter Entwicklung, und wenn sie in diesem „Reich Gottes" das göttliche Ziel der Menschheit bejahen, das ein Reich der Bruderliebe, des Vertrauens, der Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit ist in und durch Menschen, in denen Gott lebt und herrscht, die wahrhaft erlöst sind und werden, und es in ihrer Lebensgestaltung beweisen. Nur insoweit Christus selbst in den Feiernden, in dem Glauben der feiernden Gemeinde, eine reale Gegenwartsmacht ist, nur insoweit kann im Abendmahl von der persönlich-geschichtlichen Realpräsenz Christi die Rede sein.

Wenn eine Abendmahlsfeier in diesem eben angedeuteten Sinne gefeiert werden kann unter Menschen, die tatsächlich Christi Art in sich tragen, dann ist es eine Verschwörung für Christus und sein Vorhaben, ein Treugelöbnis von Menschen, die seines Geistes sind, nur für ihn da sein wollen, den sie den Erlöser und den Herrn nennen. Dann ist das Abendmahl eine „Eidgenossenschaft", eine heimliche mannhafte Ritterschaft, ein heiliger Bruderbund, eine christliche Bruderschaft (vgl. Troeltsch 374), eine „feierliche Verbrüderung und innige Verbindung Jesu mit den Seinen, ... ein ewiges Bündnis über Grab und Tod hinaus" (Bousset/Heitmüller I 495; II 126), und ein wirkliches Bekenntnis der Christen zu dem, nach dem sie sich nennen. Darin liegt der ursprüngliche, christliche Sinn des Abendmahls: es soll sein die Versieglung der heiligen Freundschaft derer, denen an Jesu Gestalt der Sinn ihres eignen Lebens aufgegangen ist, der darin besteht, dem Endziel der Menscheit, dem Siege

des Guten in der Welt zu dienen, der Herrschaft Gottes in einer Menschheit, die ihre göttliche Bestimmung erfüllt, da Gott in ihr die alles gestaltende und belebende Macht ist. — Das Abendmahl ist also Gedenkfeier an den Erlöser, christliches Brudermahl, ein Mahl mit Christus selbst, dessen Wesen in den Jüngern lebendig ist. In einer solchen Feier kann dann Christus als reale Gegenwartsmacht erlebt werden, sie kann den Glauben wirklich stärken, festigen und sichern.

Das entscheidende Sinnbild, so sagten wir, ist das vom nährenden Christus. Aber Brot und Wein können auch in einem weiteren Sinn als Symbole der Gemeinde selbst gedeutet werden im Anschluß an ähnliche Gedanken bei Luther und Zwingli (vgl. oben S. 75 und 24), die allerdings im neuen Testament nicht direkt nachweisbar sind, womit jedoch das Recht einer derartigen Erweiterung des Gleichnisgedankens keineswegs widerlegt ist. Dieser Gedanke findet sich übrigens bereits in der „Apostellehre" (Didache) (vgl. J. Weiß 46; Wernle III 331). So kann man in den aus Körnern zu einem einheitlichen Ganzen verbundenen Brot, das man beim Abendmahl ißt, und in dem aus Beerentropfen bestehenden Wein, den man trinkt, ein Abbild der Gemeinschaft erblicken, die den Einzelnen trägt, der der Einzelne dient und mit der jeder sich zu einer Gemeinschaft, einer Gralsritterschaft verbunden weiß, in der alle für das Heil der Menschheit leben und wirken und aus derselben Quelle ihre geistig-selischen Kräfte ziehen. Der Gedanke der Gemeinschaft kann durch gegenseitiges Brotbrechen und gegebenenfalls auch durch Herumreichen des Kelches, und durch Händereichen besonders veranschaulicht werden. Im roten Blut kann man, was übrigens weder bei Luther noch bei Zwingli nachweisbar zu sein scheint (auch heute verwendet man sehr oft Weißwein!), den Hinweis auf Christi Leiden und Tod und auf die Märtyrer des Glaubens erblicken, und beim Trinken kann man sich dessen bewußt werden, daß ein Blut alle Jünger durchblutet und zum „Leibe Christi" verbindet. Jeder Christ weiß sich als Glied an diesem Leibe Christi, das Gliedbewußtsein, das jeden erfüllt, ist nichts anderes als die Liebe, die mit Sentimentalität nichts zu tun hat, sondern mehr Wille ist als Gefühl. Der Gedanke an Leib und Blut Christi kann auch als Hinweis darauf dienen,

daß die Erlösung durch Christus sich auf den ganzen Menschen erstreckt und sich bis in die Leiblichkeit hinein vollzieht, daß sie nicht nur ein anderes Verhältnis zu Gott, Mensch und Welt, sondern auch zum Körper selbst in sich schließt, mit dem der Mensch ja der Schöpfung angehört. Der Körper, die Natur und alles Kreatürliche, also auch die alltägliche Nahrung, erhält für den Christen dadurch seine legitime Weihe, als „Tempel des Heiligen Geistes". Eine theologische Abendmahlslehre bleibt unbefriedigend, wenn in ihr diese Gedanken, die mit „Phantasterei" auch nicht das geringste zu tun haben (gegen Steinbeck 401,1), nicht zur Geltung gelangen. Weiter kann man im Brot und Wein ein schlichtes, und darum für mit tieferem Naturgefühl erfüllte Menschen nicht minder eindrucksvolles Symbol der gesamten Natur sehen; Brot und Wein werden so zu Vertretern der Schöpfung, ohne, wie es der katholisierende Sakramentarismus will, „als sterbliche Stoffe Träger des göttlichen Heilswillens" zu werden (gegen Knodt 8). Damit würde die gesamte Schöpfung zum Hinweis auf Christus und die göttliche Liebe, die jeden der Feiernden trägt und zum Ziele führt. Der Dualismus von Natur und Christus, von Gott und Schöpfung wäre beseitigt (vgl. Stephan 186: „Verbindung unseres natürlichen Lebens mit der Vergegenwärtigung Jesu"; doch führt er diesen Gedanken u. E. zu wenig konsequent durch und paralysiert ihn durch die „sakramentale Wirkung"; s. o. S. 154). Der Feiernde kann sich z. B. daran erinnern, wie das Brot und der Wein auf dem Felde gewachsen sind, und könnte in ihnen die gesamte Naturwelt mit ihrer Schönheit und Lebensfülle gegenwärtig haben und dem göttlichen Vater Dank sagen für die Gaben der Natur, die das Menschenleben auf dieser Erde ermöglichen. Dazu sind dann keine besonderen, den dramatisch-aesthetischen Formsinn befriedigenden kultischen Gewänder und keine wohldurchdachten komplizierten sinnbildlichen Handlungen, und keine verwegenen Spekulationen über einen „kosmischen Christus" nötig, sowenig auch Symbole und schlichter Schmuck, die der Gesamtfeier einen würdigen Rahmen geben, ganz zu fehlen brauchen. Gleichzeitig könnte man sich bei der Abendmahlsfeier eins fühlen mit der gesamten Natur, kann sich der schlechthinnigen Abhängigkeit von seinem Gott, der das Leben der Natur durchwaltet, und der

eignen Naturgebundenheit bewußt werden und dadurch zu stärkerer Sammlung auf Christus und seine Gegenwartsmacht und -bedeutung angeregt werden. Das gesamte Natur- und Lebensgefühl wird dadurch vertieft und geheiligt. Das alles geschieht mit einer einfachen Schlichtheit, die jedem unmittelbar verständlich ist. Ferner erhält bei dieser Betrachtungsweise der Gemeinschaftsgedanke eine besondere Stärkung. Das andächtige Nachsinnen über das Werden und die Bedeutung des Abendmahlsbrotes kann in besonders anschaulicher Weise bildhaft die enge Verbundenheit der feiernden Christen mit den Gläubigen aller Zeiten, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die in Christus lebten, leben und leben werden, zum Ausdruck bringen, von denen Lebensströme ausgehen, die die Gemeinde tragen und ernähren. So wird im Abendmahl das beseligende Bewußtsein symbolisch dargestellt, daß der Mensch sich erlöst weiß von dem unerträglichen Schmerz des Alleinseins und sich geborgen fühlt und fühlen darf in der sittlichen Gemeinschaft von Menschen, die gesinnt sind und sein wollen wie ihr Herr, dem sie Treue bis in den Tod geloben, und dessen heiliges Leben sie durchbraust (so auch Luther: vgl. Schirrmacher 338; Bornhausen III 162 f). —

Das Abendmahl kann jedem und dem ganzen Menschen etwas sagen und für die Feiernden einen unendlich hohen Wert als symbolischer Verkündigungsakt erlangen. Die Feier gewinnt auf diese Weise eine ökumenische Weite und verliert den einseitigen, rigoristischen, konfessionalistischen, abstrakten und allzunüchternen Charakter. Der Grundgedanke des Abendmahls, daß Christus die Seinen ernährt wie Brot den Leib speist, daß Christus die ihm Trauenden beschwingt und ihnen Feuer in die Seele gießt, bleibt bei allen derartigen symbolischen Deutungen immer der beherrschende, und die Erinnerung an seine erlösende, befreiende und heiligende Kraft erweist sich als ausreichend, um den persönlich-ethischen und geschichtlichen Charakter der christlichen Frömmigkeit zu sichern und die reformatorische Grundanschauung von dem seelischen Grundverhältnis von Mensch und Gott in der Abendmahlslehre nicht zu gefährden. Daher erscheint uns nur eine Abendmahlsauffassung als theologisch haltbar, die in der Richtung liegt, die wir eben zu kennzeichnen versuchten, und nur sie liegt nach unserer Ansicht der Dinge in der wirklichen

Konsequenz der seit der deutschen Reformation erarbeiteten Erkenntnisse und Glaubensaussagen des evangelischen Christentums.

Wir haben in unserer Untersuchung über die bleibende Bedeutung des Marburger Religionsgesprächs für eine haltbare theologische Begründung und Darstellung der Abendmahlsauffassung zu zeigen versucht, wie die protestantische Theologie der Gegenwart in diesem Problem an die b e i d e n großen Reformatoren des deutschen Volkes gebunden ist. Die deutsche Reformation hat uns den Weg gewiesen mit ihrer Entdeckung des geschichtlichen Erlösers. Nur durch Verbindung der religiösen Motive und theologischen Erkenntnisse Luthers u n d Zwinglis, und durch konsequente Weiterbildung ihrer Anschauungen im Sinne der genuin reformatorischen Grundtendenzen, und in historischer Kontinuität mit der gesamten geistigen Arbeit des Protestantismus bis zur Gegenwart, kann es möglich sein, das vorliegende Problem zu bewältigen. Wir haben versucht, einen Weg zu zeigen, der zu einer organischen Synthese von Luther und Zwingli führt, indem wir ausgingen von der beiden Reformatoren gemeinsamen Ueberzeugung von der geschichtlichen Realpräsenz. Unsere Untersuchung führte uns zu der Erkenntnis der Möglichkeit und Notwendigkeit einer wahren Union, die durch die Einsicht in die Notlage unseres Volkes und unserer Kirche noch verstärkt wird. Der Katholizismus in den eignen Reihen ist u. E. der größte und gefährlichste Feind des deutschen Reformationswerkes. Wir kranken im Protestantismus noch zu sehr an den katholischen Resten des Sakramentsbegriffs und „es ist Zeit, daß heute die Sakramentsauffassung neu und rein werde" (Bornhausen I, 137).

Lebenslauf.

Ich, Walter Menzel, wurde am 6. 7. 1903 in Baumgarten, Kreis Ohlau, als Sohn des Postamtmanns Rudolf Menzel und seiner Ehefrau Helene, geb. Schröter, geboren. Nach einjährigem Besuch der Dorotheenschule zu Ohlau und nach zweijährigem Besuch der evangelischen Volksschule zu Krotoschin (Posen) besuchte ich von Ostern 1912 ab das Gymnasium in Krotoschin. Michaelis 1919 trat ich in die Unterprima des Gymnasiums zum Heiligen Geist in Breslau ein und bestand Ostern 1921 die Reifeprüfung. An den Universitäten zu Breslau, Tübingen und Marburg widmete ich mich 7 Semestern dem Studium der evangelischen Theologie. S.S. 1925 trat ich zur philosophischen Fakultät über und studierte 6 Semester Romanische Philologie, Geschichte und Philosophie. Am 1. 3. 1928 bestand ich in Breslau das Turn-, Sport- und Schwimmlehrerexamen, am 12. 1. 1929 die wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Den staatlichen Vorbereitungsdienst als Studienreferendar leistete ich in Breslau ab. Am 2. 7. 1930 bestand ich in Breslau das Rigorosum des Dr.-Examens, am 15. 11. 1930 die mündliche Prüfung des Lizentiatenexamens. Am 24. 1. 1931 promovierte ich in öffentlicher Disputation zum Lizentiaten der Theologie, am 18. 2. 1931 nach einem öffentlichen Vortrag über das Thema: „Die volkstümlichen Elemente in dem literarischen Lebenswerk Noël du Fails" zum Doktor der Philosophie. Meine Dissertation behandelte das Thema: „Der Kampf gegen den Epikureismus in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts." Am 9. 3. 1931 bestand ich die pädagogische Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Seit Ostern 1931 bin ich am städtischen evangelischen Gymnasium in Liegnitz als Studienassessor tätig.

Zu besonderem Dank bin ich außer Herrn Professor Frhr. v. Soden vor allem meinem verehrten Lehrer Herrn Professor Bornhausen verpflichtet, der meine theologischen Studien wesentlich förderte, die Anregung zur vorliegenden Arbeit gab und ihr Werden mit stets hilfsbereiter Anteilnahme mit Rat und Tat verfolgte und überwachte.